
U d'/of OTTAWA
39003000544220

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lareligiondelag00habe

Bibliothèque d'Histoire des Religions

O. HABERT

La Religion de la Grèce antique

La race grecque. — I. Le naturisme : survivances d'état non civilisé, influences étrangères, anciens cultes localisés. — II. L'anthropomorphisme : poèmes homériques, hésiodiques. — III. Période d'épuration : le courant critique ou rationaliste, le courant populaire, le courant mystique. — Conclusion.

TROISIÈME ÉDITION

P. Lethielleux

C.

LA RELIGION
DE LA GRÈCE ANTIQUE

Nihil obstat.

Meldis, die 19a Martii 1910.

L. PRIEUR, *V. cap., censor.*

Imprimatur.

Parisiis, die 23a Martii 1910.

H. ODELIN, *V. g.*

Bibliothèque d'Histoire des Religions

La Religion de la Grèce antique

Par O. HABERT

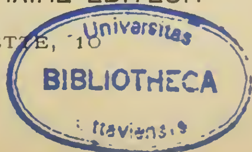
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE MEAUX



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10



BL
781
.H25
1910

PRÉFACE

Depuis les trois volumes d'Alfred Maury publiés de 1857 à 1859, nous n'avions pas en français, sauf un chapitre du récent manuel de Chantepie de la Saussaye, d'ouvrage d'ensemble sur l'histoire de la Religion de l'ancienne Grèce. On a tenté de combler cette lacune par un ouvrage de format et de prétentions très modestes, où bien des questions sont inévitablement omises ou simplifiées. Ce n'est pas proprement un travail d'érudition, et les jugements émis par l'auteur sont loin d'être toujours le résultat de recherches originales. Puisqu'il s'agissait d'une étude de vulgarisation, il a cru pouvoir se rassurer en les appuyant, aussi souvent que possible, sur les travaux des spécialistes. Au moins s'est-il imposé, dans la mesure de ses moyens, de vérifier leurs conclusions par l'étude des textes et des monuments, sans se dissimuler qu'il ne connaît cependant qu'une petite partie de l'immense littérature du sujet, sans oublier la part d'hypothèse que comportent souvent les vues des historiens.

Dans un ouvrage d'érudition, pour étudier les lointaines origines de la Religion des peuples grecs, il aurait fallu suivre le plan historico-géographique d'Otto Gruppe. L'analyse des divers cultes et des différents mythes propres à chaque cité aurait été suivie de la discussion des hypothèses les plus vraisemblables susceptibles d'éclairer leurs origines. Mais dans

un livre de vulgarisation, où le nombre des pages est limité, on a cru pouvoir se contenter d'une étude beaucoup moins analytique et complète. Les considérations générales sur la mythologie ont même été volontairement omises.

Il semble que l'histoire de la Religion grecque pourrait être divisée en quatre périodes principales : 1° Période *naturiste*, dans laquelle prédomine le culte des forces de la nature, elle comprend la phase préhomérique où l'on relève des survivances d'un ancien état de basse culture et une multitude de cultes locaux ; 2° Période *anthropomorphiste*, dans laquelle prévaut le culte des dieux et des déesses aux traits tout humains, ils se marient, ont des enfants, des généalogies, ils se mêlent aux événements de ce monde : les œuvres attribuées à Homère, à Hésiode et à leurs imitateurs reflètent ces croyances ; 3° Période *critique rationaliste* et *mystique* : on saisit alors dans la littérature, un effort pour se dégager des traditions indignes de la Divinité, et dans les Mystères et l'Orphisme, la préoccupation d'un renouvellement intérieur, de l'expiation de ses fautes en vue de la vie future, la Religion tout entière se ressent peu à peu de cette influence ; 4° Période *syncrétiste* qui suit les expéditions d'Alexandre, il n'en est pas spécialement question dans ce livre. Elle exige en effet, pour être traitée sérieusement des connaissances étendues sur les Religions orientales, elle se charge de philosophie et de théurgie dans l'école d'Alexandrie, elle se sépare désormais difficilement du paganisme romain, elle constitue après le milieu palestinien, la civilisation dans laquelle se développe le Christianisme primitif : pour toutes ces raisons elle mérite une étude à part.

Malgré les libres allures de sa mythologie, le Grec traitait sa Religion, c'est-à-dire surtout le culte et les pratiques, comme une chose capitale, et cette haute considération se maintint au moins parmi les classes populaires, même à l'époque de la décadence. Avec le progrès de la civilisation, des

esprits plus raffinés souffrirent des légendes religieuses où les dieux étaient loin de donner l'exemple de la vertu, ils prirent à cœur, par l'exégèse allégorique, de débarrasser l'hellénisme de cette pierre d'achoppement. Cette Religion nous montre donc plus que toute autre, semble-t-il, ce qu'a pu le pauvre effort humain, l'imagination et la raison naturelles dans l'antiquité classique, pour se hausser jusqu'à Dieu. C'est avec une curiosité très sympathique qu'on assiste à ce long travail des siècles pour dégager la Religion de la barbarie ancienne, l'entourer de toutes les grâces de l'art et de la poésie, et la faire bénéficier des profondes conceptions de la philosophie. Labeur impuissant comme il fallait s'y attendre, qui fut d'ailleurs plutôt le fait de quelques âmes d'élite! Mais le Christianisme recueillit sa succession en péril : il offrit aux âmes en détresse le flambeau de l'Évangile pour éclairer leur chemin, et une Mère, l'Église, pour seconder leurs efforts vers la sainteté et le salut.

O. Habert.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'évolution de la religion grecque [1].

PROBLÈMES ET HYPOTHÈSES.

I. — L'époque primitive : les rites. — 1. Quels sont les rites qu'ont suscités les conditions de la vie humaine en Grèce à l'époque pastorale ? — 2. A l'époque agricole? — 3. A l'époque protohistorique (Crète ; Eubée-Locride-Thessalie ; Argos) ?

II. — L'époque classique : les mythes. — 1. Persistance des vieux rites. Double source de la mythologie : essai de la classification des épisodes d'histoire et des thèmes d'imagination qui la constituent. — 2. Impression produite par la mythologie sur le génie grec adulte : il veut la détruire ou la transformer. Les problèmes que pose l'Orphisme. Le génie grec, malgré ses dons, n'a pas connu le monothéisme ni le Notre Père.

L'ÉVOLUTION DE LA RELIGION GRECQUE [2]

Perdu dans l'infini, sans savoir d'où il vient ni où il tend, qu'est-ce que l'homme doit faire pour réaliser sa fin, — à supposer qu'il en ait une ? — Aux Grecs, comme aux autres, le problème religieux s'est posé. Comment n'être pas curieux de leur réponse, quand on se rappelle les splendeurs de leur histoire et l'importance de leur apport dans le patrimoine humain ?

[1] M. Dufourcq a bien voulu écrire cette introduction générale à notre *Religion de la Grèce antique :* nous lui en exprimons nos vifs remerciements. O. H.

[2] *Jusqu'au temps d'Alexandre exclusivement.* Pour la justification de ce point de vue, voir mon *Avenir du Christianisme*, Ire partie, tomes 1 et 2, 5e et 4e éd., Préfaces et Conclusions.

I

Les découvertes dont l'Argolide et la Crète furent le théâtre ont bouleversé la perspective traditionnelle : ce n'est plus dans les poèmes homériques que nous regardons naître la civilisation de l'Hellade ; ils présentent l'image embellie d'un monde disparu ! Chaque jour plus éclatante, la lumière se fait sur ces époques primitives dont Aristote, Thucydide, Moschion soupçonnaient la barbarie. Mais que de problèmes se posent toujours : quels sont les rites qui datent de l'époque pastorale, de l'époque agricole, de l'époque politique, puisque, selon toutes les vraisemblances, les premiers habitants de la Grèce ont traversé ces trois phases.

Chasseur et pasteur, c'est avec la vie des animaux que l'homme associe le plus étroitement sa vie : la grande affaire c'est pour lui de tuer la bête qui l'attaque ou qu'il chasse ; et c'est encore de protéger et de multiplier celles qu'il prend, qu'il groupe peut-être, et qu'il garde. Ces conditions de vie exciteront les sentiments contradictoires dormant dans son cœur : la conscience de sa faiblesse, qui lui fait balbutier ses premières prières ; l'orgueil de la victoire, qui alimente son naissant orgueil. Le Parisien sceptique, confiant dans cette arme dont il connaît la puissance et que sa main caresse, ne peut se défendre de tressaillir, quand le cerf bondit au travers du sentier, où il guette ; quelle ne devait pas être la frayeur du sauvage, à demi désarmé, opprimé par la solitude, déprimé par les peurs confuses qui se heurtaient dans son cerveau, tenaillé par la faim, lorsqu'une bête, aux formes souvent inconnues, fonçait au galop dans la forêt marécageuse ! Et quelle ne devait pas être son ivresse, lorsque, domptée, il la dépeçait et s'en repaissait à son aise ! Noter encore que, s'il est des animaux voyageurs, il en est d'autres qui ont leur quartier, j'allais dire leur domaine, où ils ont coutume de se tenir. A qui les chasse, ceux-ci apparaissent comme les maîtres d'une terre, — et qui parfois ressuscitent : quoi de plus semblable aux yeux de l'homme que deux individus d'une même espèce animale ?

Ainsi naquirent, j'imagine, le *culte des dieux animaux* et

l'*idée du dieu-patron*. L'animal semble être une force, supérieure à l'homme, et analogue à lui, mortelle comme lui, de qui il dépend, mais qu'il peut vaincre, dont il a intérêt à connaître les volontés, à désarmer la colère, à se concilier la faveur, à s'assimiler la force, à reconnaître la propriété. Et telle est bien la zoolâtrie que l'on constate en Grèce [1] aux époques même les plus récentes, soit que les rites trahissent religieusement la misère et accompagnent la supplication de l'homme, soit qu'ils trahissent l'illusion magique et prétendent contraindre le dieu. A Troie, on a trouvé des têtes de chouette surmontant des vases d'argile, à Mycènes une tête de génisse en argent, en Crète et dans les îles des pierres gravées « où figurent des démons à têtes d'animaux. Quelques-uns de ces types ont persisté jusqu'à l'époque classique : il suffit de rappeler le Minotaure crétois, les Sirènes et les Centaures, images animales incomplètement humanisées. » « En 1899, en fouillant le temple de Lycosoura d'Arcadie, on trouva de nombreuses figurines représentant des divinités féminines drapées, à tête de brebis ou à tête de vache. Le musée de Berlin possède une statuette en bronze du v[e] siècle, figurant le dieu Pan avec une tête de bouc. A Las, en Laconie, on découvrit en 1903 une pierre taillée en forme d'Hermès, surmontée d'une tête de bélier, qui représente vraisemblablement un Apollon Karneios. Pottier signale le nombre remarquable, dans la démonologie mycénienne, d'êtres fantastiques mi-partie humains, mi-partie animaux. » Même après le triomphe de l'anthropomorphisme, les Tritons ont des corps de poisson, la Démèter de Phigalie a une tête de cheval; Heraklès, conçu sous l'aspect d'un lion en Lydie, porte une dépouille de lion. Il faut donc croire que le lion, la

[1] Je ne parle pas du totémisme. Le totémisme est un système religieux et social qui repose sur une affirmation et sur une interdiction (dont nous ne comprenons pas le lien : l'affirmation qu'il y a rapport de consanguinité et rapport de protection entre un clan humain et une espèce animale ; l'interdiction aux membres du clan de se marier entre eux. L'existence des clans n'est pas attestée en Grèce. — La communion théophagique, constatée chez les Arunta (intichiuma) et les Arabes de S. Nil, n'est pas essentielle au totémisme.

colombe, la cigogne, le hibou, le cheval, le lézard, le sanglier, le loup, le cygne, le taureau, le renard, le faon, le crabe, le poulpe étaient adorés çà et là.

Ces dieux sont soumis à la mort : même lorsqu'ils auront pris figure humaine et céleste, on montrera leurs tombeaux, en Crète (Zeus), à Delphes (Dionysos), en Chypre (Aphrodite), en Thrace (Arès), à Trézène (Damia et Auxesia) ; Hercule se brûle sur l'Ida : Artémis, Hécate, Hélène, Erigone, Charila sont mortes pendues ; Dionysos a été massacré par les Titans. — Ces dieux sont sujets à des influences mauvaises qui les empêchent de tenir leur rôle : les Arcadiens fouettent avec des scilles les images de Pan, afin qu'il puisse librement protéger les chasseurs. — Ces dieux sont fantasques : on tâche par des dons rituels à désarmer leur colère et à se concilier leur protection.

C'est, j'imagine, sous l'influence de cette zoolatrie prédominante, que s'organisèrent d'autres rites, extrêmement anciens, eux aussi : les mystères de la maladie, de la mort et de l'amour, quand donc, et comment, des hommes auraient-ils pu échapper à leur étreinte ? Beaucoup de rites guérisseurs se ressentent des influences zoomorphiques : n'est-il pas naturel que l'animal protecteur, le dieu patron, devienne dieu médecin ? Peut-être même est-ce alors que naît la pratique de l'immolation du dieu : on le tue pour s'assimiler sa force, et par là se guérir des maladies, ou s'immuniser contre elles. Médée fait une décoction de foies de daims et de têtes de vieux corbeaux pour qu'Æson puisse échapper à la décrépitude, parce que corbeaux et daims passent pour vivre très longtemps.

Pareillement, ce sont les habitudes du chasseur qui lui ont suggéré sans doute la crainte du sang : la bête qu'il tue perd tout ensemble le sang et la vie. Le sang, condition et substance de la vie, devient à ses yeux le siège d'une puissance divine ; elle paraît aussi bienfaisante que redoutable ; ce sera l'expérience qui dira l'usage qu'il en faut faire. On mange l'animal et l'on boit son sang : après avoir dévoré, l'homme se sent plus vigoureux. L'assassin suce et crache à trois reprises le sang de sa victime ; il participe ainsi à sa vie,

s'introduit dans sa famille, oblige l'esprit à le respecter. La femme, durant son époque, est impure et dangereuse, et parfois utile : à Calymnos, il lui est interdit d'aller chercher de l'eau; ailleurs, on la promène autour d'un champ pour empêcher les bêtes d'y passer.

Seuls, peut-être, les rites mortuaires ne semblent pas avoir subi l'influence de la zoolâtrie, tout en étant aussi anciens qu'elle. Le mort continue de vivre, sous terre, d'une façon très triste : pour l'aider dans cette existence misérable, ses descendants placent près de son cadavre ses ustensiles et ses armes ; surtout ils tâchent à le nourrir par les libations et les offrandes. On voit, dans Eschyle, qu'Agamemnon se fâche contre Clytemnestre parce qu'elle néglige d'envoyer les aliments à son tombeau [1].

Survient l'époque agricole : aux produits de sa chasse et de ses troupeaux, l'habitant de la Grèce ajoute, pour vivre, les produits de ses champs. De là, certaines modifications dans le système religieux.

D'abord, le dieu-animal est adapté à la situation nouvelle : il est conçu comme le dieu du champ qui fait pousser la récolte; et *l'idée du dieu-fonction* apparaît ainsi, introduisant la *philosophie animiste :* tous les phénomènes sont les actes des êtres divins. Le bouc devient l'esprit de la vigne, qui la fait grandir ; le porc, l'esprit du blé, qui le fait croître [2].

La croyance à la résurrection du dieu est maintenue par la périodicité des sacrifices agraires. L'immolation du dieu se généralise, parce qu'on veut le soustraire à l'affaiblissement de la vieillesse qui compromettrait la récolte future : durant qu'il est vigoureux et bienfaisant encore, on transfère sa force, en le tuant, sur un individu plus jeune et qui

[1] C'est de ce temps, sans doute, que datent les dieux-pierres, les fétiches, très nombreux toujours.

[2] Les arbres-dieux, chêne, laurier, figuier, datent-ils de l'âge pastoral ou de l'âge agricole ?

présente de meilleures garanties d'un bon service. Mais, en même temps, un sacrifice d'une autre nature lui est parfois offert : on cherche à obtenir de lui, par l'offrande des prémices, le libre et sur usage des biens qu'il a fait naître ; on punit le sacrilège qui a osé y toucher, quitte à bénéficier ensuite de son audace [1].

Ensuite *les initiations* acquièrent une importance considérable : elles transmettent les rites efficaces. De là ces « mystères » où s'accomplissent, conformément aux principes de la magie imitative [2], les hiérogamies qui procureront la fécondité de la vigne ou du blé : le mariage mystique, par exemple, de la femme de l'archonte-roi d'Athènes avec Dionysos [3]. Le *drame sacré* prend naissance : rite et mythe entremêlés concourent à obtenir, par supplication ou surtout par contrainte magique, la récolte qu'on espère.

Les hommes apprennent à s'intéresser aux saisons, qui ont tant d'influence sur les récoltes, et c'est-à-dire au soleil et aux astres : l'astronomie, le calendrier, et donc *la science*, pointent avec *les cultes astraux*. Sans doute faut-il ajouter que ces dieux récents commencent de fusionner avec les

[1] Dans les Bouphonia célébrés en juin par les Athéniens en l'honneur de Zeus Polieus, on fait manger par un bœuf les prémices de la moisson représentées par un gâteau ; la moisson est désacralisée et l'usage en est rendu licite : le bœuf, sacrilège, est puni de mort. — Puis, comme la manducation des prémices a fait passer en lui le génie qui procrée la récolte, on feint de le ressusciter (en empaillant sa peau et en l'attelant à une charrue), afin de fixer de nouveau ce génie de fécondité dans le sol, afin de sacraliser le champ en vue de la récolte suivante. Le sacrifice au dieu coexiste avec le sacrifice du dieu.

[2] La magie *imitative* s'inspire de cette idée que l'effet ressemble à la cause ; la magie *sympathique* s'appuie sur cette croyance que les choses qui ont été en contact et qui ont cessé de l'être continuent à avoir l'une sur l'autre la même influence que si leur contact avait persisté. « Du premier de ces principes, le sorcier déduit qu'il peut produire ce qu'il désire en l'imitant ; du second il déduit qu'il peut influencer de loin, à son gré, toute personne et tout objet dont il possède une simple parcelle. »

[3] Quelque chose d'analogue se passait dans les mystères d'Eleusis ; l'union de Déméter et du dieu (prêtre) devait assurer la récolte.

dieux agraires et les dieux animaux. Apollon apparaît à la fois comme le dieu-soleil et comme le dieu-loup.

Enfin, parce que l'homme est désormais fixé au champ qu'il cultive, que ses ancêtres ont cultivé avant lui, et dans lequel ils vivent désormais, le culte des morts se transforme : ces misérables montent en dignité ; ils sont adorés comme les protecteurs du champ et de la famille. « O toi qui es un dieu sous la terre », dit un fils à son père mort dans une tragédie d'Eschyle. Le plus souvent, les ancêtres divinisés et conçus comme patrons sont appelés *les héros*.

Voici enfin que la Grèce accède à la vie politique : l'agriculture a enseigné à ses enfants la collaboration ; les rapports se multiplient entre eux ; les groupes sociaux entrent en contact, en conflit, s'étendent ou disparaissent. La Crète, puis l'Eubée et la Thessalie, finalement Argos, sont les trois centres des trois dominations qui se succèdent à ces époques proto-historiques, avant l'invasion dorienne. Quelles furent les conséquences religieuses de toutes ces révolutions ?

Après les dieux animaux, après les dieux végétaux et astraux, voici les *dieux marins* qui entrent en scène, ou plutôt passent au premier rang : la Crète, l'Eubée sont des îles que, de tout côté, la mer assiège ; l'idée du dieu-fonction, l'éveil de la science à l'âge agricole, tout invite certains Grecs à tenter de s'expliquer les phénomènes maritimes, comme ils s'expliquent déjà les phénomènes astronomiques ou agraires. — En même temps que les dieux marins, les *dieux etrangers* s'introduisent à leur tour : l'Egypte, la Babylonie-Assyrie, la Syrie, ont devancé la Grèce et lui envoient certains rites ou certains cultes [Adonis, Arès ? [1]]

Fait plus important. De cette foule innombrable de dieux-fonctions et de dieux-patrons, certains émergent peu à peu, se localisent ou voyagent au gré d'accidents politiques, qu'on ignore. Le fort absorbe le faible ; le dieu des vainqueurs absorbe le dieu des vaincus ; celui dont on cesse de com-

[1] L'immigration s'accentue à l'époque classique.

prendre le nom se subordonne ses rivaux. Lycos, dieu de la lumière en Arcadie, en Béotie et en Attique, est absorbé par Zeus, le grand dieu de la lumière : ainsi naît Zeus Lycien. Ainsi se forment des *divinités composites* dont les éléments divers s'assemblent sous un seul nom, et qui se fixent dans un pays donné. De là, la complexité incroyable des divers cultes locaux.

Une autre évolution, peut-être contemporaine de la précédente, fait prédominer les dieux-hommes parmi tous les autres : les animaux-dieux et les végétaux-dieux leur sont rattachés à titre d'animaux et de végétaux divins par le moyen de légendes pseudo-historiques. Les dieux sont conçus désormais comme des hommes, plus forts, plus heureux que le commun, bien qu'ils soient souvent encore passionnés, vicieux, malheureux [1]. *Les progrès de cet anthropomorphisme tuent l'idée que le dieu ressuscite :* le moyen pour l'homme, s'il croit que le dieu lui ressemble, de penser autrement ? Par manière de compensation, sans doute, il commence à gratifier de l'*immortalité* ce frère plus puissant, et, somme toute, plus heureux. Même, l'anthropomorphisme commence à se dépasser d'autre manière encore : l'idée apparaît parfois d'un *Destin* supérieur aux dieux comme aux hommes, inexorable mais impartial : c'est la Moira.

A ce moment encore, la cité, met la main sur le culte ; elle organise les rites [2], divinatoires, expiatoires ou propitiatoires, règle le calendrier, remanie les traditions historiques ou les thèmes folk-loriques selon les exigences de son intérêt ou de son orgueil, institue les sacerdoces et les fêtes ; surtout elle se soumet à un roi-dieu, analogue à l'animal-dieu

[1] Homère. — (Zeus protège l'hospitalité et le mariage ; il commence à se moraliser).

[2] Les rites peuvent être divisés en trois séries : 1. *divinatoires :* par intuition ou par induction, on tâche d'abord à connaître l'attitude du dieu ;

2. *purificatoires* (*et expiatoires*) *:* si le dieu est hostile, il faut désarmer son hostilité ; on emploie l'eau salée, la fumée, etc... ;

3. *propitiatoires :* le dieu n'étant plus hostile, on cherche à se le concilier par les prières, les libations, les offrandes ou les sacrifices sanglants.

d'autrefois, dont la puissance assure sa vie. On protège sa force précieuse par une série d'interdictions préservatrices, on la renouvelle tous les huit ans, puis on la transfère par un meurtre rituel sur un individu plus jeune ; le roi-dieu, naturellement, tâche de faire tuer à sa place, d'abord un homme, puis un animal. Peu à peu, il cède sa dangereuse prééminence à une *divinité poliade* dont il demeurera le paisible prêtre. Même, le sacrifice sanglant semble reculer devant le sacrifice non sanglant ; avec celui-ci progresse l'idée du sacrifice-don [1].

Enfin, parce que la cité, c'est-à-dire une oligarchie, monopolise les cultes, et parce que l'élite commence d'épurer les croyances, *la masse religieuse se différencie* et se désorganise : les foules conservent les vieux points de vue que l'élite dépasse ; un abîme se creuse entre celle-ci et celles-là, qui va s'élargissant toujours.

II

Avec le huitième-septième siècle, l'époque classique commence, dont la littérature, les inscriptions, les arts expliquent l'histoire glorieuse. Hélas ! ce n'est plus la divine lumière d'or où se meuvent les personnages homériques qui éclaire alors l'Hellade : que les horizons sont gris et tristes aux yeux du paysan d'Ascra ! Les Grecs, qui n'ont pas pu fuir aux rives enchantées de l'Asie, semblent durement souffrir du sort qui leur échoit.

Que deviennent les cultes séculaires ? En général *les vieux rites persistent*, maintenus par les cités, maintenus aussi par la foi des foules. L'action de cette foi supporte les déifications qui se produisent : le vainqueur, aux jeux du stade ou de la bataille, est possédé par la force divine au même titre que le prêtre ou le roi, d'autrefois ou d'aujourd'hui. L'autoritarisme religieux des cités est attesté par la mort de So-

[1] De ce temps date l'importance extraordinaire des cultes locaux (et le recul des sacrifices humains).

crate, la mise à prix de la tête de Diagoras, la loi de Diopeithès, et, quand elle introduit le culte d'Isodaitès, par le procès fait à Phryné. Les vieux rites persistent donc. Leur évolution est déterminée par les mêmes forces que jadis ; mais elle est influencée encore, le plus souvent, par les chefs-d'œuvre de *l'art,* sinon par les systèmes des philosophes.

Quelle idée se fait-on de ces rites? Les récits qui y sont attachés, c'est-à-dire les *mythes*, varient beaucoup. On est loin, parmi les foules aussi, d'avoir conservé les mêmes qu'autrefois ; ils ont grandement varié depuis les âges lointains où elles adoraient dans l'animal un frère et un dieu, jusqu'au jour où nous voyons, dans Homère, les divinités marines s'éclipser devant la théologie thessalienne des douze dieux de l'Olympe. Les mythes puisent à une double source. *L'histoire*, d'abord, leur livre souvent des épisodes, dont le souvenir subsiste parfois avec exactitude en des *traditions* curieuses : « la maison de Minos existait, comme elles l'avaient dit ; l'œuvre de Dédale, et le Labyrinthe, et tout ce que la critique trop désabusée du XIXe siècle avait proclamé faux, (Evans) en a prouvé l'authenticité » [Maspéro : *Débats*, 23 mars 1910] ; le crédit d'Hérodote remonte. Le plus souvent, on le devine, l'oubli fait son œuvre, les simplifications, puis les confusions se produisent : et la *légende*, naît, qui se présente comme une histoire vraie afin d'obtenir créance. La mythologie puise, plus abondamment, à une autre source, *l'imagination* humaine : celle-ci enfante partout une foule de thèmes qui se laissent classer en trois séries, selon que c'est le désir de *se protéger*, ou le désir de *s'admirer*, ou le désir de *comprendre* qui émeut l'homme et qui la déclanche. Comme les épisodes historiques, traditionnaires ou légendaires, les thèmes d'imagination, thèmes protecteurs, thèmes admiratifs, thèmes explicatifs, s'enchâînent et se combinent de mille manières [1]. — Cette « matière » mythologique s'or-

[1] Distinguer deux cas selon que les combinaisons se produisent à l'intérieur où en dehors du groupe social où les épisodes se sont produits, où les thèmes ont été imaginés.

donne à son tour et s'informe pour produire, soit des drames rituels obtenant du dieu, par supplication religieuse ou contrainte magique, la fécondité de la récolte, la tombée de la pluie, la réussite d'une guerre..., soit des légendes[1] sacrées, qui transposent de la catégorie du présent et de l'action immédiate dans la catégorie du passé et du récit historique, les épisodes ou les thèmes du drame rituel. C'est à ce drame, c'est à ces légendes, que puisent directement les artistes et les poètes dont nous admirons les œuvres[2].

[1] Il y a donc, à mon sens, deux sortes de légendes : 1. Celles qui procèdent de la déformation d'un fait historique ; 2. Celles qui procèdent de la projection dans l'histoire d'un fait purement imaginatif, non-historique. — Je ne vois pas bien quel terme français on pourrait lier à l'une de ces deux acceptions, en liant à l'autre le terme « légende ».

— Je m'excuse de créer le barbarisme *traditionnaire* = exact comme une tradition [souvenir historique exact] ; cf. légendaire = faux comme une légende [souvenir historique inexact]. Le terme *traditionnel* n'exprime pas, en général, la nuance que je veux rendre.

[2] Distinguer deux phases [orale, écrite] dans l'évolution du mythe. — On peut donc tenir pour certain qu'un mythe se compose soit d'épisodes historiques [Hécatée, Evhémère, Spencer], soit de thèmes folk-loriques, soit des uns et des autres. Le plus souvent, épisodes et thèmes se recouvrent, se combinent [confusions d'origine onomastique, topographique, chronologique, liturgique, matérielle] : d'où la difficulté de nos analyses, d'autant plus grande que nous ne savons quasiment rien de l'histoire grecque à l'époque primitive. — Voici, à titre d'exemple, quelques mythes, ou fragments de mythes grecs, classés dans les cinq séries proposées :

1. Épisodes traditionnaires : fragments des histoires relatives à Minos, au Labyrinthe ; destruction d'Hélikè et de Bura sur le golfe de Corinthe par Poseidon, en 373.

2. Épisodes légendaires : l'origine thrace des Amazones, reflet déformé de l'immigration en Thrace d'Eubéens adorateurs des Amazones ; rapprocher les mythes d'Hercule de l'histoire des Héraclides [arrêtés devant le Péloponèse, pendant cent ans, par les Pélopides] ; mythe des Titans et de Deucalion, reflet de catastrophes sismiques, de raz de marée.

3. Thèmes protecteurs : ceux qui supportent tous les rituels et qui décrivent des recettes efficaces en ce monde ou dans l'autre :

a) *En ce monde*. Cf. *suprà* p. XIV, les Bouphonia ; avalement de l'ennemi [Cronos et la pierre ; Zeus, Métis et la mouche] ; les incubations

Cette mythologie, dramatique et pseudo-historique, issue de la double source que j'ai dite, nous est à peu près accessible à ses dernières étapes. En même temps nous pouvons apercevoir l'impression qu'elle produisit sur le génie grec devenu adulte.

L'impression fut déplorable. Les uns voulaient la détruire, d'autres voulaient la sauver en la transformant : tous cherchaient à s'en débarrasser ; le contact de l'idée morale avec l'idée religieuse dégénérait en un conflit.

L'histoire du courant négateur, depuis Xénophane, Héra-

b) *Dans l'autre monde :* Les descentes aux Enfers des mystères orphiques, (éleusiniens) enseignent comment échapper « au cycle de la renaissance ».

4. Thèmes admiratifs. *a*) *Un homme :* cf. mythes des héros, et certains thèmes tels, : ceux de l'oracle, des épreuves [sanglier d'Erymanthe].

b) *Un peuple ou une ville*, thèmes patriotiques : mythes des héros ; les amours de Jupiter amplifiés par les familles qui prétendent descendre de lui [cf. Apollon et les Ioniens ; les Asklépiades et Asklépios].

c) *Un sanctuaire :* Dodone ; Samothrace ; Delphes [la pierre avalée puis vomie par Zeus ; Apollon et Python] ; Délos : Lycée.

5. Thèmes explicatifs : *a*) *Explication des phénomènes naturels :* Démèter-Coré : la fertilité des champs d'Eleusis ; — Hercule mordant le sein de Héra : la voie lactée ; — Hercule et Atlas : séparation du ciel et de la terre ; — Hercule et son ami Abderos : fondation d'Abdère ; — Héra, Hercule, le cancre marin : le signe de l'écrevisse ; — Apollon, Coronis : la couleur noire du corbeau, etc...

b) *Explication des œuvres d'art*, du matériel liturgique [Clermont-Ganneau], des rites qu'on ne comprend plus : l'adoration des fourmis par les Thessaliens expliquée « parce que Zeus a pris la forme d'une fourmi quand il a rendu mère de Myrmidon la fille de Clétor » ; rôle des anciens animaux-dieux dans les rites : mariage de Zeus et de Platæa, fille d'Asopos (la poupée de bois) ; la chute de Phaéton et l'usage rhodien de jeter chaque année à la mer un char en feu, pour aider le soleil ; Prométhée et l'aigle des frontons.

Parfois, le mythe puise à trois sources secondaires, — à *l'étymologie* [Géryon ; Héra et Hercule : Aphrodite ἀφρός ; Hésiode : le *Cratyle ;* et l'école de Max-Muller] ; — à *la morale* [Zeus fait parfois figure de Dieu ; la religion apollinienne : la Pythie et Glaukos] ; — aux *usages sociaux* contemporains [la société des dieux est modelée sur celle des hommes, théologie d'Olympie ; Zeus séduit Héra avant de l'épouser : usage samien].

clite et Empédocle, jusqu'à Euripide et jusqu'aux Sophistes, est trop connue pour qu'on y insiste : à moins de découvertes imprévues, elle semble fixée [1]. Mais l'histoire du mouvement réformateur reste à écrire : tous les éléments, du reste, en sont rassemblés.

Les réformateurs, qu'ils le disent ou s'en cachent, détestent tous Homère : c'est la célébrité même de son œuvre qui a partout publié l'immoralité des dieux. Les uns, tel Hésiode, s'imaginent, et insinuent, qu'il a mal compris, et donc qu'il a déformé, en les rabaissant, les mythes augustes des ancêtres. Ce qu'ils disent vaut-il donc mieux ? — Les autres s'appliquent à en montrer la signification profonde, qu'il a méconnue peut-être et que ses lecteurs méconnaissent toujours : la *méthode allégorique* naît au VIe siècle avec Théagène de Rhégium ; Métrodore de Lampsaque la développe systématiquement ; Héra et Zeus sont des forces naturelles, « leurs actes des combinaisons ou des conflits d'éléments ». Ainsi grandit *une religion nouvelle*, philosophico-scientifique, qui donne au soleil et aux astres la première place parmi les dieux : Aristote s'en inspire [2]. — Le plus grand nombre accepte le fait mythologique, puisqu'aussi bien il n'est pas possible de le supprimer, mais vise surtout à y juxtaposer une doctrine morale, ou même une philosophie religieuse. Et c'est l'œuvre à laquelle travaillent, d'une part Pindare et Eschyle, Sophocle et Socrate, d'autre part Empédocle, Pythagore et Platon.

Cela est clair, et cela est sûr. Voici qui est plus incertain. On connaît un mouvement religieux qui paraît tout voisin du Platonisme et du Pythagorisme ; par certains côtés, il est proche, en même temps, du Christianisme et du Bouddhisme [3] ; on l'appelle l'Orphisme. Il prend son point de départ dans la

[1] Je rappelle l'œuvre de DECHARME : *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des Origines au temps de Plutarque.* Paris, 1904. — Qui se chargera d'écrire *La Réforme des traditions religieuses chez les Grecs ?*

[2] Sans doute cette religion savante a-t-elle subi des influences sémitiques.

[3] Le problème que le Bouddha tâchait à résoudre était posé avant lui.

misère humaine ; il montre dans la vie la punition d'une faute commise au ciel par l'âme, qui de sa nature est divine : l'expiation nécessite de multiples et douloureuses existences. De ce dogme quel est exactement le contenu ? L'origine ? L'influence ? Et, plus précisément, le rapport aux quatre mouvements que j'ai dits ? D'où vient, en particulier, le dualisme immanent à la doctrine ? Si l'inspiration primitive en est individualiste, d'où vient la théorie du παλαιὸν πένθος ; si elle est anti-individualiste, comme il semble, comment et quand la théorie des peines dans l'Hadès a-t-elle pu s'y introduire ? Quelles en furent les destinées, en Grèce et au dehors ; combien de temps les mystères orphiques furent-ils célébrés et dans quelle mesure préparèrent-ils l'œuvre de l'Évangile ? Autant de curieux problèmes qu'il faudrait élucider : il suffira de les avoir rappelés ici[1].

Quoi qu'il en soit à cet égard, il reste que le peuple auquel l'humanité doit tant de radieux, tant de formidables chefs-d'œuvre dans les domaines de l'art plastique et des belles-lettres, dessciences et de la métaphysique, n'est jamais parvenu à formuler l'idée monothéiste, qu'il a pourtant si souvent aperçue : comme si sa pure et forte raison, obscurcie par les mythes barbares des âges passés, avait été impuissante à s'en dégager tout à fait ! Et il reste encore que la magie, l'illusion de l'autonomie humaine, la croyance que l'homme est plus fort que Dieu, gangrenait, si j'ose dire, la plupart des rites pratiqués partout. Le peuple grec savait que les dieux ne cessaient de s'intéresser à sa vie ; il sentait, — les plus nobles, tout au moins, et les plus conscients de ses enfants, — l'intime faiblesse, l'essentielle misère de l'homme ; d'Eumée à Antigone que de pieuses et pures figures dans son histoire ! et chez les fidèles que recruta l'Évangile parmi les penseurs de la Grèce, quel nom devint plus populaire

[1] Voir *infrà* p. 530. Cf. mon *Avenir du Christianisme*. Ire partie, tome 1 : *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*. 5e édition, p. 124-139. Les mystères orphiques différaient des anciens mystères (type : Éleusis) : ils avaient pour but de sauver les âmes, ils représentaient et procuraient une heureuse descente aux enfers.

que le nom de Platon[1] ? Platon, pourtant, fut vaincu, comme avaient été vaincus les orphiques et Pythagore[2]. Pas plus que la théorie monothéiste, le génie grec n'est parvenu à formuler le « Notre Père ».

Albert Dufourcq,
Professeur à l'Université de Bordeaux.

[1] Souveraineté de la justice, la piété définie par la tension de la volonté vers le bien (Dieu), rôle du libre choix dans la question du mal, rôle du Dieu suprême (Démiurge et Bonté), hostilité déclarée au monde actuel et à la chair, voilà évidemment ce qui les séduisait : ils oubliaient que Platon nie la toute-puissance du Dieu suprême et qu'il tient très fort à l'essentielle inégalité des hommes.

[2] Comment, et pourquoi, furent vaincus l'Orphisme, le Platonisme, le Pythagorisme ? Pourquoi le Christianisme a-t-il réussi, où ils échouèrent ? Touchant l'influence de l'Orphisme sur le Christianisme, voir l'*Apocalypse de Pierre*.

LA RACE GRECQUE, SA PRÉHISTOIRE, SA RELIGION

SOMMAIRE

Origines de la race grecque. — Évolution sociale et migrations. — Les conditions de vie, le génie grec, les caractères de la religion grecque. — Les sources.

INTRODUCTION

La race grecque, sa préhistoire, sa religion.

ORIGINES DE LA RACE GRECQUE.

L'archéologie et les inductions de la sociologie ont montré que la civilisation relativement avancée de l'époque homérique, avait derrière elle de longs siècles d'histoire ignorée et de transformations sociales et religieuses, que les Grecs eux-mêmes ne soupçonnaient guère. Nous entrevoyons des cultes préhistoriques bien inférieurs à la religion des héros d'Homère. « Nous y trouvons des pratiques, des représentations semblables à celles des peuples primitifs. On rencontre à chaque pas le culte des morts, la croyance aux esprits, la zoolâtrie, des rites fétichistes, partout d'innombrables petits dieux présidant à un lieu, à un phénomène, à un acte de la vie. Les idoles adorées dans les sanctuaires sont d'une pauvreté qui nous surprend sur le sol grec [1]. » C'est cepen-

[1] Chantepie de la Saussaye : *Manuel d'histoire des religions*, p. 487, Paris, Colin, 1904. « N'avons-nous pas d'ailleurs des preuves nombreuses que les Grecs, avant de faire des statues de dieux, exerçaient leur piété devant des pierres, des bornes ou des pieux, et que, même après l'introduction des idoles, les symboles de ce genre occupaient le centre de certains sanctuaires? »

Helbig : *L'Épopée homérique expliquée d'après les monuments*, p. 535, trad. Trawinski, Paris, Didot, 1894.

dant de ces cultes frustes que devaient sortir le brillant panthéon hellénique, et, avec le temps, le quasi-monothéisme des théologiens allégorisants d'Alexandrie. Sans doute, la Révélation primitive était déjà fort éloignée et obscurcie quand parurent les plus anciens restes que nous livre la période archaïque ; il semble en effet bien difficile d'en discerner des traces certaines. Cependant, si haut que nous permettent d'atteindre les documents profanes, nous trouvons bien enracinée au cœur des peuples préhistoriques la conviction qu'ils sont en face d'êtres qui peuvent les aider ou leur nuire et dont il importe d'éviter les coups ou de s'assurer la faveur : à cet effet on emploie la prière, l'offrande, parfois des recettes magiques. Parmi ces êtres divins, on en distingue généralement un ou quelques-uns [1] qui sont crus plus puissants et auxquels va surtout le culte local ; on croit à une survie de l'esprit qui habite en nous, on lui offre de la nourriture, des armes, des ustensiles, des vêtements, on se met en garde contre ses jalousies ou ses rancunes. La vie paraît dominée par des défenses et des obligations : on évite certaines actions comme injustes ou déshonorantes ou bien parce qu'elles semblent entourées de périls secrets venant des esprits, on redoute par exemple l'esprit de la chose volée ou les incantations magiques dont le propriétaire a pu la charger. On estime la puissance, soit qu'elle se manifeste par la richesse, la force, le courage, le pouvoir, la beauté. Enfin l'homme aime son com-

[1] Selon J. Burckardt, la prééminence de Zeus serait probablement l'indice d'une période religieuse moins anarchique que le polythéisme et le polydémonisme constatés. *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin 1899 ; le tome II est consacré à la religion, c'est une critique passionnée de l'Hellénisme.

pagnon de clan, de migration ou de combat, il répugnerait surtout à le tuer; mais même plus simplement s'il ne se solidarisait avec lui, il redouterait quelque malheur. Telles semblent les lignes très générales de la religion des antiques populations de l'Europe.

Nous croyons que la Révélation primitive déformée y a sa part. Dans quelle mesure? Ce serait difficile à déterminer, car à moins de tomber dans les errements de l'empirisme et du traditionalisme de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe, il faut bien reconnaître quelque spontanéité propre à l'esprit humain : ses conceptions ne viennent pas se plaquer sur lui passivement du dehors, elles sont aussi le résultat de son activité personnelle ; comment dès lors distinguer ce qui fut reçu de Dieu de ce qui vint de l'homme?

La période grecque archaïque s'étend des lointaines origines aux Olympiades (VIIIe siècle avant Jésus-Christ), il n'est pas inutile d'en retracer brièvement l'histoire, car elle nous fait assister à la formation de la race grecque, et nous décrit le milieu dans lequel sa religion prit son orientation fondamentale.

Les historiens grecs nous parlent d'abord des Pélasges, tribus indépendantes, à demi nomades, vêtues de peaux de bêtes, et se nourrissant de glands, puis de chasse, enfin d'élevage et de culture. L'Épire, la Thessalie, l'Arcadie, longtemps appelée Pélasgie (Homère appelle Argos pélasgique, et un canton de Thessalie garda le nom de Pélasgiotide), auraient été leurs plus anciens territoires : on leur attribuait la fondation de Dodone en Épire et de Larissa en Thessalie, la Crète et les îles auraient d'abord été peuplées par eux. Strabon reconnaissait une parenté de langue entre les peuples d'Ar-

ménie, de Troade, de Bithynie et les Thessaliens. Des migrations successives seraient ensuite venues du Nord et de l'Asie-Mineure : Lélèges, Achéens, Ioniens, Cariens, des étrangers auraient fondé des colonies florissantes dans le pays : Cadmus de Phénicie, Ægyptos d'Égypte, Pélops de Phrygie ; enfin, vers le xie siècle, la terrible invasion des Doriens aurait bouleversé la carte de la Grèce.

Essayons de dégager de ces vieilles traditions les points principaux que la critique historique croit avoir établis.

La comparaison des langues et des institutions a conduit beaucoup d'historiens à voir dans les Hindous, les Perses, les Mèdes, les Phrygiens, les Scythes, les Thraces, les Celtes, les Grecs et les Romains, des rameaux d'un tronc commun : les Aryas ou Indo-Germains. Des mots de même racine désignent chez tous ces peuples le ciel et les phénomènes naturels, la maison, les relations de parenté, le cuivre, le vin, etc. Max Müller [1] a tracé, par exemple, ce petit tableau comparatif :

	Sanscrit	*Zend*	*Grec dorien*
Je suis	asmi	ahmi	ἐμμί
Tu es	asi	ahi	ἐσσί
Père	pitar	patar	πατήρ
Mère	mâtar	matar	μήτηρ
Frère	bhrâtar	brâtar	φράτηρ

Cette proposition: Zeus mon père générateur, en grec : Ζεὺς ἐμοῦ πατήρ γενετήρ, se dit en sanscrit *Dyaus me pitâ ganitâ*. Alfred Maury entend prouver par la linguistique

[1] *Essais sur la mythologie comparée*, 2e édit.. Paris, Didier, 1873.

que l'art de moudre le grain fut apporté en Europe par des populations indo-européennes, « puisqu'on trouve dans toutes les langues de ces populations un même radical (grec μύλη, latin *mola*, ancien haut allemand *muli*, islandais *meile*, welche *melin*, thèque *mlyn*, lithuanien *malunas*) dérivé de la racine sanscrite *malana*, exprimant l'idée de frotter, de moudre [1] ».

Le grec, écrit à son tour Victor Henry, n'est certes pas un dérivé du sanscrit, mais ils sont parents : c'est l'indo-européen *hypothétique* qui serait leur souche commune. Quant à la question de l'habitat primitif des Indo-Européens, elle est fort controversée depuis une cinquantaine d'années. Les opinions sont partagées entre le plateau de Pamir, l'Arménie, l'Europe centrale (Russie méridionale) et le sud de la Suède. M. d'Arbois de Jubainville [2] plaçait autrefois l'arrivée des Aryas d'Asie en Europe, vingt à vingt-cinq siècles avant Jésus-Christ, mais on est devenu plus hésitant, et l'hypothèse des Aryas arrivés d'Asie, dont une fraction aurait peuplé les Indes et la Perse, et l'autre à petites étapes l'Europe, paraît à beaucoup très compromise. C'est en Europe, écrit M. Deniker [3], que l'on cherche maintenant le point initial de la diffusion des langues aryennes. Ce qui paraît sûr à Victor Henry [4], c'est que des émigrants aryas peuplèrent le plateau iranien et la Perse, une autre branche plus tard peupla l'Inde. Ils se nommaient eux-mêmes les Aryas, « les nobles ».

[1] *Les religions de la Grèce antique*, Paris, 1857, t. I, p. 224.

[2] *Anciens habitants de l'Europe*, t. I, p. 201, 1889. Cf. *Les Aryas* de M. Zaborowsky, Paris, Doin, 1909.

[3] *Races et peuples de la Terre*, p. 378, Paris, 1900.

[4] *La magie dans l'Inde antique*, p. XII, Paris, 1904.

Il n'est pas sans intérêt pour notre étude de rappeler brièvement l'état social de ces frères des Européens, en particulier des Grecs. Ils avaient domestiqué le cheval, la vache, le mouton, le chien ; le bœuf traînait leurs lourds chariots. Ils ne connaissaient pas la vigne, ni le pain levé, mais ils vivaient de lait, de viande et de chasse. Ils cousaient des peaux de bêtes comme vêtements, savaient traiter la laine, travailler la glaise, mais sans tour à potier. Ils disposaient d'abris en planches, et produisaient le feu par frottement, c'était un devoir religieux de le conserver. Leurs outils et leurs armes étaient en cuivre ou en bronze, non en fer.

Les familles avaient à leur tête le père ; elles formaient de gros villages, parfois entourés de hautes palissades, pour offrir un abri sûr aux bestiaux ou au butin. Ils avaient des chefs (*reg* ou *rego,* roi). La justice était probablement abandonnée à la vendetta entre familles, sauf compensations possibles, le serment était un acte religieux dont on aurait redouté les effets magiques si on l'eût enfreint. Les prêtres sont magiciens, devins, médecins ; ces rôles ont sans doute été dévolus à ceux que l'on a reconnus plus habiles ; les chefs sont aussi prêtres dans la famille ou dans le clan qu'ils conduisent, ils pratiquent le sacrifice-don, ils présentent des offrandes à leurs dieux. (Cf. V. Henry : *Op. laud., Introduction.*)

ÉVOLUTION SOCIALE ET MIGRATIONS

On pourrait diviser la très ancienne histoire de la Grèce en trois périodes : 1° période pélasgique, 2° période héroïque, 3° période d'hellénisation ; rappelons rapide-

ment l'état social auquel chacune d'elles correspond.

On a retrouvé en Asie-Mineure et en Grèce des restes caractéristiques de la civilisation néolithique [1] : haches polies, silex finement taillés en forme de poignards, perçoirs, pointes de flèches, instruments en os, poterie grossière, et même des meules à augets. Le blé est déjà cultivé, et le chien, le bœuf, la chèvre, le mouton, domestiqués, les habitations sont des cavernes ou des palafittes. Ces populations forment des tribus indépendantes, vivant de culture, d'élevage, de chasse, de razzias. On ne discerne dans les plus anciennes fouilles, par exemple à Hissarlik et dans l'île Santorin, aucune trace évidente d'influence notable venue d'Égypte ou d'Assyrie, alors que les peuples de ces pays jouissaient cependant d'une civilisation avancée [2].

[1] « En Grèce, aucune station paléolithique n'est encore connue », écrit M. J. Déchelette, p. 89 en note. « Le génie néolithique se complaît aux travaux utilitaires et pratiques. Les habitants des villages de l'âge de la pierre polie, consacrant tous leurs soins à l'élève du bétail, n'avaient plus les mêmes loisirs (artistiques) que les chasseurs troglodytes. » *Manuel d'archéologie préhistorique*, p. 303, Paris, 1908.

[2] Schliemann a découvert à Hissarlik un grand nombre d'ustensiles en pierre : haches, couteaux, ciseaux, scies, marteaux. Par contre, il n'a retrouvé ni glaives, ni fibules, objets communément employés au temps d'Homère. « L'armement de cette population consistait simplement en lances, flèches et poignards d'une exécution très primitive. Les pointes de lances des héros d'Homère sont plantées dans un tube (αὐλός) au bout de la hampe (*Il.*, XVII, 297), tandis que les pointes en bronze d'Hissarlik, écrasées à l'extrémité inférieure, étaient introduites au bout de la hampe fendu en deux. ... Les vases d'argile troyens sont faits à la main (et non au tour, comme il est dit dans l'épopée). ... Leur décoration se borne à des ornements linéaires en creux excessivement simples et à des essais grossiers de modelage de quelques parties du corps d'hommes et d'animaux. ... Les antiquités d'Hissarlik remontent

Du XVIIe au XIe siècle, des migrations venues du nord se mêlent aux Pélasges, qui sont rejetés jusque dans les îles et en Asie-Mineure, ou asservis ; on a retrouvé des traces des Pélasges jusqu'en Bithynie. C'est l'époque des royaumes des Myniens d'Orchomène en Béotie, des Achéens[1] de Mycènes dans le Péloponèse, des Dardaniens à Troie, de Minos en Crète. Tour à tour divers peuples obtiennent la prépondérance, on cite les Lélèges, les Cariens ; c'est le temps des expéditions lointaines, des plus anciennes relations commerciales avec l'Égypte et surtout la Phénicie ; époque *héroïque* féconde en bouleversements, qui voit se former des monarchies riches et puissantes. C'est durant cette période que s'amasse dans l'imagination des peuples la matière des futures épopées : l'expédition des Argonautes, la guerre de Troie, les luttes autour de Thèbes, etc., dans lesquelles se reflète ce mélange de délicatesse et de barbarie qui caractérise la société de cette époque. L'usage du bronze est de plus en plus prépondérant ; l'or abonde à Mycènes, où l'on a re-

donc à une époque où le nord-ouest de l'Asie-Mineure n'avait encore subi que très superficiellement l'influence de la civilisation qui eut la Chaldée comme point de départ et se propagea vers le Nord et vers l'Ouest. Elles datent sans aucun doute d'une époque antérieure à l'établissement des Éoliens sur la colline d'Hissarlik, établissement qui eut lieu au XIe ou au XIIe siècle. » W. HELBIG : *L'Épopée homérique expliquée d'après les monuments*, trad. fr., pp. 60, 61, 62, Paris, 1894.

[1] W. RIDGEWAY distingue les Achéens des Mycéniens. Les Achéens seraient des envahisseurs venus du nord et très apparentés avec les Celtes ; ils incinéraient leurs morts, tandis que les Mycéniens les inhumaient. Les vaincus auraient peu à peu imposé leur langue aux vainqueurs : la littérature épique des Achéens homériques, œuvre de poètes de cour, aurait contribué à la fusion. *The Early Age of Greece*, t. I, 1901.

trouvé des coupes d'or ciselées avec art, des plaques d'or estampées, des bractées d'or que l'on cousait aux vêtements, des masques funéraires en or que l'on déposait sur le visage des guerriers défunts.

Selon MM. S. Reinach et Much, cet âge du bronze serait autochtone en Europe ; l'âge ancien du bronze remonterait du XXXe au XXe siècle, dans le Danube, la haute Italie, en Chypre et en Anatolie : la civilisation mycénienne du XVIIe au XIe siècle en serait sortie. Elle nous a laissé des murs dits cyclopéens formés d'énormes blocs appareillés à sec comme à Tyrinthe, de vastes palais, des tombeaux à coupole comme en Phrygie. Dès avant le XVIe siècle, les Phéniciens paraissent avoir été en relation avec la Grèce. Peuple navigateur, à la recherche des coquillages qui fournissent la pourpre et des bois de construction qui abondaient dans les îles, ils furent les intermédiaires naturels entre la civilisation orientale et celle des anciens Grecs, qui reçurent d'eux l'écriture, un système de poids et mesures, et probablement des légendes religieuses. A Mycènes on a retrouvé de nombreux objets d'importation phénicienne. Il est douteux que Thèbes ait été fondée par des Phéniciens, malgré la légende de Cadmus à la recherche de sa sœur Europe enlevée par Zeus ; plus souvent ils fondaient des comptoirs sur la côte, d'où sont venues probablement Salamine, Corinthe, Nauplie, etc. La prépondérance des monarchies minoenne et carienne, toutes deux influencées par les races sémitiques, dut occasionner également des rapprochements entre la Grèce et l'Orient.

Vers le XIIe siècle surviennent, du Nord encore, une série d'invasions qui modifient profondément la carte politique de la Grèce : on les désigne sous le nom générique

de migrations doriennes. Des hordes thraces s'établissent violemment en Épire et en Thessalie, puis, poussées par des bandes qui les suivent, elles mettent fin aux principautés myniennes et ravagent la Béotie ; enfin, grossies encore, elles envahissent le Péloponèse sous la conduite, dit la légende créée après coup pour justifier le coup de main, d'une branche des Héraclides, de la famille royale de Tyrinthe. L'ancienne population des Achéens doit émigrer vers le nord en Attique, où elle constitue une bonne partie des Ioniens, jusque dans les Cyclades et en Asie-Mineure, une autre partie reste asservie. Des cités puissantes se fondent dans le Péloponèse, jusqu'à ce que Sparte soit assez forte pour dominer et unifier la presqu'île.

Les Ioniens et les Doriens apparaissent dès lors comme les deux principaux groupes rivaux qui donnent le ton à tout le pays ; les premiers plus entreprenants, plus ouverts, plus amoureux d'art, d'innovation et de liberté, les seconds plus conservateurs et plus disciplinés. Avec le temps, les relations de voisinage et de langue, les périls communs courus pour la patrie, tous les groupes divers de ce pays si morcelé se font une âme commune, c'est-à-dire des croyances, des institutions, une certaine manière d'envisager la vie, communes : le nom générique d'Hellènes, d'abord appliqué à une tribu amenée de Phtiotide devant Troie par Achille, puis répandu par l'amphictyonie delphique, finit par être revendiqué par tous. Il témoigne d'une certaine unité nationale qui se consolide par les confédérations religieuses, et chaque année par les grandes fêtes panhelléniques réservées aux seuls Hellènes. Des usages et des cultes locaux nombreux remontant à la plus lointaine antiquité survivront long-

temps encore, mais une certaine unité de croyances, de traditions, de rites, d'éducation et de culture littéraire, est née : avec le commencement des olympiades, 776 ans avant Jésus-Christ, la Grèce hellénique entre dans la période historique.

LES CONDITIONS DE VIE, LE GÉNIE GREC ET LES CARACTÈRES DE LA RELIGION GRECQUE.

Comme on le montrera plus loin, les anciens Grecs sont passés par un stade de barbarie analogue en bien des points à l'état des sauvages actuels. Si la définition de leur génie : intelligence, mesure et clarté, convient à la période préhellénique et hellénique, antérieurement « nous voyons se manifester, plutôt en général dans les cultes indigènes, les côtés sombres d'une vie primitive : barbarie, caractère passionné, puéril et sensuel, dont témoignent par exemple ces sacrifices humains mêlés de pratiques anthropophagiques, qui durèrent jusqu'à l'époque impériale (v. g. sur le mont Lycée), l'observation superstitieuse des prodiges et des signes, les jeux, des fêtes rustiques où l'on se déguisait en bêtes, et les orgies des cultes phalliques. Les influences orientales, que nous constatons dans les cultes de Dionysos et d'Artémis, ne se seraient répandues en Grèce ni si vite, ni si bien, si le peuple n'avait pas été enclin à manifester bruyamment une sensibilité débordante [1]. »

Il ne faut pas être dupe du foisonnement des mythes qui encombrent pour nous la religion des Grecs ; c'était

[1] Chantepie de la Saussaye : *Manuel cité*, p. 488.

l'explication, pleine de couleur, du monde, des choses et des dieux, où leur imagination se jouait très librement. Mais le Grec pieux se souciait surtout des rites, des prières, des sacrifices et des fêtes religieuses, il fut toujours superstitieux, préoccupé de s'assurer la protection de quelque divinité. C'est avec raison que Jules Girard contredit cette assertion bien trop générale de Renan [1], savoir que *le sentiment profond de la destinée humaine manqua toujours aux Grecs, qu'en vrais enfants ils prenaient la vie d'une façon gaie.* Leurs ouvrages classiques, les inscriptions, le succès des mystères, en particulier ceux d'Éleusis, les montrent au contraire prenant leur religion très au sérieux, inquiets des problèmes éternels que la vie humaine soulève, les œuvres des tragiques, les conceptions de Platon et d'Aristote en sont la preuve frappante : le scepticisme gai de l'époque de la décadence fut plutôt le propre de lettrés, comme Lucien, que de la masse du peuple.

La topographie de la Grèce impose à ses habitants des conditions de vie qui ne furent pas sans influence sur la formation de leur caractère et de leur religion. C'est à la fois un pays montagneux très découpé en petits cantons, et très maritime puisque son littoral a plus d'étendue que celui de l'Espagne : le montagnard et le marin sont donc les deux types appelés à s'y développer de préférence.

Ce montagnard vit assez isolé, il chasse autant qu'il cultive, il doit défendre sa vie contre le climat, qui passe par des extrêmes de chaleur et de froid, contre les lions

[1] *Les Apôtres*, pp. 324, 328, 339 ; la critique de J. Girard se trouve dans son ouvrage : *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*, p. 7, Paris, Hachette, 1869.

et les ours, contre les razzias de voisins plus forts ; il se fait volontiers lui-même bandit et profite pour son butin des retraites faciles que recèle la montagne. Chaque cité est enfermée dans une ceinture de hauteurs rarement franchies, elle a son petit cours d'eau qui l'arrose, son rocher qui porte sa citadelle, abri sûr pour les richesses des chefs, sa plaine qui se prête à la culture : comme l'a dit Joseph de Maistre, la Grèce est née divisée. Dans un tel milieu le montagnard est vigoureux et brave, de mœurs rudes, il a des impressions fortes, des idées nettes et peu nombreuses qui se fixent : c'est à la fois un conservateur ami des traditions et un individualiste très épris de liberté et chercheur d'aventures. Quoi d'étonnant qu'il adore les énergies fécondantes de son sol ou de ses troupeaux, le ciel qui lui envoie lumière, chaleur et pluie, la montagne abondante en eaux courantes et en gibier, et qui lui semble toucher le ciel. Mais tout naturellement ses dieux sont particuliers et locaux, variant leurs noms et leurs attributions dans chaque canton, tout en conservant tant de points communs que leur fusion s'opérera peu à peu, naturellement ; ils n'ont guère de moralité que la fidélité à la parole donnée, car ils sont conçus à l'image de leurs rudes adorateurs qui leur prêtent leurs instincts, leurs occupations et jusqu'à leurs hauts faits de brigandage.

Le voisinage de la mer, l'insuffisance des ressources du pays, mais, avant tout, la curiosité et l'esprit d'entreprise, invitèrent les habitants des côtes à tourner leur activité vers le commerce maritime et la piraterie. Tout naturellement ce furent surtout la mer, ses vagues gracieuses, ses flots courroucés, son immensité, ses bruits effrayants, qui attirèrent le culte du marin et lui fourni-

rent ses dieux, sans oublier les vents qui gonflaient ses voiles ou retardaient la navigation, certaines étoiles qui dirigeaient la marche, les récifs menaçants, les montagnes qui indiquaient la côte où l'on pourrait débarquer. C'est dans ces expéditions maritimes qu'il prend aussi contact avec la civilisation orientale, qu'il lui emprunte des dieux des récits merveilleux, que son esprit amoureux de clarté et de beauté transforme en de gracieuses légendes. D'ailleurs, les frères de race et de langue qu'il retrouve en Asie-Mineure, favorisés par un climat plus doux, un sol plus fertile et des relations suivies avec des civilisations plus avancées, avaient déjà commencé ce travail d'hellénisation. Quand l'humeur voyageuse et entreprenante, le trop-plein de la population ou les invasions, portent de nouveaux colons sur les deux rives de la mer Égée, il leur faut s'ouvrir à de nouveaux usages, à de nouvelles croyances, élargir leur esprit.

Ce croisement sur le même sol de familles de pâtres et de marins, de cultivateurs et de chasseurs, de bandits et de civilisés ; cette fusion de peuples lors des grandes invasions venant du Nord, des îles, ou de l'Asie-Mineure, ces relations toujours gardées entre les colons plus libres de préjugés et la mère-patrie plus soucieuse de traditions devaient constamment renouveler les énergies et le savoir-faire, enrichir les imaginations d'une foule de légendes religieuses et héroïques, le culte, de nouveaux dieux et de nouvelles pratiques, le tout si enchevêtré et à la fin si harmonieusement ordonné, qu'il faut renoncer à en faire l'histoire [1].

[1] Un exemple entre mille, cité par Maury (*op. laud.*, t. I, p. 230). « La légende de Triptolème dut à sa célébrité de se répandre bien-

Dans le « mythenkomplexe » d'Héraclès par exemple, Otto Gruppe distingue des éléments d'origines très diverses : préargiens (crétois, éléens, eubéens, béotiens, locriens, thessaliens) ; argiens (la légende des Douze-Travaux) ; post-argiens (les traditions relatives à Thèbes et à l'Asie-Mineure) ; il y eut aussi probablement des influences phéniciennes.

Si le lien social entre ces peuplades morcelées fut souvent très lâche, du moins le lien familial paraît avoir été très respecté. Le chef de famille en est vraiment le roi, après sa mort il reçoit une sorte de culte, et des groupes de familles et même de tribus arrivent à honorer quelque commun ancêtre légendaire ou héros éponyme, comme Hellen, Eolos, Doros, Achéos et Ion, qui auraient donné naissance à la grande famille hellénique et à ses diverses branches.

Les petits souverains sont loin d'être absolus : les affaires importantes sont mises en délibéré ; les principaux guerriers prennent à leur tour la parole ils n'usent pas de longs discours, mais de sentences brèves et énergiques, d'ailleurs vite on en vient aux mains ; cependant il est des coutumes, des traditions qu'on tient à respecter. Les dieux qui peu à peu se dégagent du fond natu-

tôt dans tout le Péloponèse et dans les diverses contrées helléniques. Elle s'y amalgama avec des légendes locales analogues. Triptolème se confondit tantôt avec Triopas, divinité solaire (tantôt fils de Poséidon, de Hélios et de Rhodos, et père de Pélasgus), identifiée avec le dieu national des Dryopes, puis que la ressemblance de son nom avec Triptolème fit environner des mêmes fictions ; tantôt avec Eumélus, héros de Patras, personnification des plantations prospères, autochtone analogue à Pélasgus et à Phoronée ; tantôt enfin avec Arcas, personnification du même ordre que ces héros. »

riste se ressentent de ce milieu social : c'est une société d'aristocrates dont le souverain entend conserver l'estime et qui doivent respecter le destin. Ils aiment à banqueter ensemble, ils vantent leur force, leur beauté, leurs prouesses, ils sont sensibles aux objets d'art. Comme tout cela nous met loin des monarchies orientales et de leurs divinités terribles et omnipotentes !

En résumé, le Grec se présente à nous l'esprit pourvu d'une grande abondance d'images vives et variées qu'il doit d'abord à la transparence indicible de l'atmosphère et à l'éclat radieux de la lumière de son pays, ensuite à ses souvenirs, à ses voyages, à ses migrations, aux contes et aux récits historiques qu'il se délecte à entendre dans le *mégaron*, après le banquet ; le tout prend vite dans son esprit du corps, de la couleur, en un mot il excelle à humaniser tout ce qu'il pense. « La vie du dehors était venue à eux pleine d'images et de sensations, elle sortait d'eux et retournait aux choses pleine de dieux [1]. » Au lieu de se laisser écraser, comme l'Oriental par le sentiment de la divinité, le Grec en un sens domine ses dieux, il les façonne à son image. Sa curio-

[1] A. et M. Croiset : *Histoire de la littérature grecque*, t. I, p. 5, Paris. 1887. « L'éclat de la lumière en Grèce a frappé tous les voyageurs : les villes assises au fond des golfes, les paysages, les monuments apparaissent au loin éclairés jusque dans leurs moindres détails. Ce qui ravit l'artiste dans les paysages d'Athènes et d'Argos, ce n'est pas seulement le bleu de la mer, le sourire infini des flots, la transparence du ciel, la perspective fuyante des rivages, la brusque saillie des promontoires, c'est aussi le profil si net et si pur des montagnes aux assises de calcaire ou de marbre : on dirait des masses architecturales, et maint temple qui les couronne ne paraît qu'en résumer la forme. »

E. Reclus : *Nouv. géogr. univ.*, *l'Europe méridionale*, p. 59.

sité éveillée en tous sens, son imagination claire et vive, réglée par une raison qui cherche l'ordre et la mesure, aime à s'expliquer le monde par des histoires, des légendes tour à tour naïves, gracieuses ou barbares, en un mot par une mythologie pleine d'art et de vie. Il se complait dans ce monde idéal que son imagination a créé. A côté des mythes, il est des pratiques le plus souvent très anciennes dont il a perdu le sens primitif, et destinées à se concilier les dieux, à s'assurer leurs services, même à les forcer. La morale a une place assez secondaire, dans cette religion tout esthétique et pratique, tout humaine et utilitaire. On y relève surtout le respect du serment, des parents et des suppliants, le sentiment d'une justice immanente, personnifiée en particulier dans les Érynnies. Certaines idées relatives à la purification du cœur, à l'expiation, à la rénovation de la conscience, paraissent s'être fait jour peu à peu dans les confréries religieuses, mais la religion commune eut une médiocre influence dans l'éducation morale du peuple : ce rôle fut plutôt exercé, mais dans une sphère peu étendue, par les écoles philosophiques. « Les Grecs n'étaient pas précisément le peuple de la morale, écrit Chantepie, ils ne vivaient pas sous le coup de la Loi comme les Juifs, ils n'étaient pas préoccupés de la lutte contre le mauvais et l'impur comme les Perses. Il est vrai qu'ils émancipaient la vie humaine et brisaient la chaîne de l'hiératisme... Les côtés sérieux de la vie ne leur ont pas échappé sans doute, leur poésie atteint sa perfection quand elle dépeint la terreur religieuse qu'inspirent les puissances inexorables, la fatalité divine poursuivant le coupable. Des mouvements religieux, comme l'orphisme, paraissent avoir inquiété leurs initiés sur le secret moral de la vie. Mais il faut

constater, et cela est remarquable, quelle petite place le devoir occupe dans le cercle d'idées de la religion civile que nous connaissons : elle n'a guère servi à l'éducation du peuple, et les idées morales que nous devons aux Grecs proviennent surtout des cercles religieux fermés, ou même des philosophes libres penseurs[1]. »

En résumé, une mythologie anthropomorphique, des pratiques superstitieuses, quelques sentiments profonds sur la destinée humaine, sentiments dûs à l'observation intérieure et que la philosophie surtout devait épurer et développer : voilà la caractéristique de la religion hellénique, c'est avant tout une religion ramenée à des proportions humaines[2].

Selon Otto Gruppe[3], l'évolution de la civilisation et de

[1] *Op. cit.*, p. 489.

[2] Pour le Grec, « le véritable fidèle est le philosophe qui cherche la vérité cachée sous les récits et les actes traditionnels. (Cf. Plutarque : *De Isid. et Osir.*, III, XI). La religion se compose de deux parties essentielles, la pratique extérieure, l'accomplissement des actes rituels, et la discussion intérieure, la compréhension, la science des choses divines... Le dieu du Grec ne demande pas d'être cru sur parole, il veut qu'on le discute, qu'on le comprenne et qu'on l'approuve... L'εὐσέβεια consiste à honorer les dieux comme ils le désirent, par les prières et les sacrifices que l'expérience des générations précédentes a prouvé leur être agréables... Quant à la σωφροσύνη, ce n'est que l'amour de la mesure, de la règle, de la raison ; elle est dans la compréhension des œuvres divines... Le Grec n'a jamais admis la nécessité d'une caste sacerdotale, car ses dieux ... sont un objet de connaissance accessible à tout homme raisonnable... En face du christianisme, l'hellénisme garda longtemps la même attitude !... C'est le même désir hellénique de l'intelligible et du raisonnable qui anime Arius, Eunomius et les grands origénistes de la Cappadoce : l'arianisme était la véritable tendance de l'esprit hellénique, Arius, le véritable chrétien hellène. » V. Bérard : *De l'origine des cultes arcadiens*, pp. 306, 317, 367.

[3] *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1897-1906. En français on peut consulter sur cette œuvre monumentale

la religion aurait été déterminée par la prépondérance de certains États. La Crète d'abord et particulièrement les villes de Cnossos et de Gortyne auraient été des centres religieux. Après la Crète, il faudrait placer l'Eubée et la partie orientale de la Béotie, puis les Myniens d'Orchomène et les chefs de la Thessalie méridionale et de la Locride, enfin les rois d'Argos, immédiatement avant l'époque historique. Quant aux éléments orientaux, ils auraient été rapidement assimilés par le génie grec.

Pour cet auteur, le sacrifice commun aux peuples indo-germaniques et sémitiques, dans lequel on mangeait préalablement les viandes passées par le feu, indiquerait une religion fort ancienne dont le foyer aurait été l'Asie-Mineure : le culte du feu, surtout du feu céleste, aurait donc été l'objet principal de cette religion primitive.

Les pierres bétyles auraient été adorées comme tombées du ciel; quant aux arbres, comme on obtenait le feu par le frottement de deux morceaux de bois, on les aurait crus également divins ; les fêtes auraient été en rapport surtout avec les phénomènes astronomiques.

Durant la période crétoise et eubéo-béotienne, on observerait surtout le culte des puissances chtoniennes ; on se serait alors efforcé, par des pratiques magiques, d'écar-

les comptes rendus de l'*Année sociologique*, 1899, p. 245 ; 1907, p. 325, et surtout une analyse très objective de M. Toutain dans la *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1908, pp. 127 et sqq.

Les vues générales de Gruppe sont sur plusieurs points trop systématiques et arrêtées ; quoi qu'en pense M. Toutain, sa vaste érudition aurait gagné à utiliser la méthode anthropologique, qu'il dédaigne par trop pour faire de la pure histoire. Les idées de Spencer sur la priorité du culte des morts paraissent aussi avoir trop déteint sur lui.

ter les influences malfaisantes des démons souterrains. Ces puissances redoutables auraient été d'abord l'esprit des morts, en qui l'on voyait surtout des vengeurs du droit méconnu ; plus tard on en fit des esprits divins habitant l'Hadès, telles : les Érynnies, les Kères ; on crut que ces esprits résidaient dans des pierres, des arbres, des rochers, des cavernes.

Aux époques minyenne et locro-thessalienne, de la foule des démons primitifs auraient émergé les dieux et les déesses de l'Olympe ; à l'époque argienne, la religion grecque aurait pris enfin sa physionomie classique : la poésie et l'art exercèrent alors sur elle une influence prépondérante, la prière et le sacrifice prirent le pas sur la magie démoniaque. Durant le VIe siècle, le mysticisme orphique aurait pénétré profondément certains cultes.

Après ces périodes : 1° magico-démoniaque, 2° anthropomorphiste, Gruppe place la troisième période, celle de la décadence, à partir du IVe siècle : elle se prolonge jusqu'au complet triomphe du christianisme.

LES SOURCES

Les sources nous viennent des monuments et de la littérature ; l'ethnographie comparée permet d'en interpréter un certain nombre qui resteraient par elles-mêmes très obscures : voici quelques brèves indications.

Les fouilles pratiquées à Athènes et à Delphes, par Schliemann à Hissarlik, à Mycènes et à Tyrinthe, par A. Ewans en Crète, nous ont mis en présence des manifestations des cultes grecs, depuis les temps les plus anciens. On a retrouvé des idoles grossières et primitives,

des statues de dieux et de déesses d'un art plus avancé et munies d'attributs qui nous révèlent les croyances qu'on y attachait, on a déblayé de grands temples qui nous permettent de nous faire quelque idée des cérémonies sacrées. On a rassemblé des monnaies et des médailles qui nous font connaître les dieux protecteurs de certaines villes, et parfois la forme ébauchée de leur temple. Les épitaphes, les tablettes votives, les oracles, les formules dévotoires et magiques, les règlements des fêtes ont été recueillis dans le *Corpus inscriptionum Græcarum*. « Que de choses nous apprenons par les monuments funéraires, où se trouvent naïvement représentés l'âme et la mort, les rites du deuil, etc. ; les inscriptions gravées à côté nous disent ce qu'on pensait du sort des défunts... Les vases peints sont un trésor ; non seulement ils illustrent un grand nombre de mythes et de légendes héroïques, mais ils font passer sous nos yeux la marche tout entière des cérémonies religieuses, les phases d'un sacrifice, les scènes de l'initiation éleusinienne[1] ».

Les anciens Grecs avaient toute une littérature liturgique : des prières, des hymnes religieuses, des recettes magiques, des chœurs que l'on chantait durant les processions, des généalogies divines, dont le texte était fixé : on les attribuait à de vieux poètes légendaires, comme Eumolpe, Musée, Olen, Orphée. Malheureusement ces textes sont perdus, des parties paraissent avoir été cependant conservées dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode.

Presque toute la littérature grecque est pleine de renseignements sur la religion relativement moins ancienne, bien qu'elle nous livre plus de détails sur les légendes et

[1] Chantepie : *Manuel cité*, p. 490.

les mythes que sur les croyances populaires et les cultes locaux. Les anciens historiens grecs, comme Acousilaos, le Carien Scylax, Hécatée de Milet, avaient rassemblé des observations ethnographiques et religieuses et des généalogies ; Philochoros, au IIIe siècle, écrivit des *Chroniques athéniennes :* de tout cela il ne nous reste que des fragments réunis par Müller (*Fragmenta historicorum Græcorum*). Hérodote nous parle très brièvement de la religion grecque (II-52), mais il conte en passant plus d'une légende et fait connaître bien des superstitions. L'époque alexandrine vit fleurir les études de mythographie : Apollodore nous a laissé un ouvrage en trois livres plein de renseignements. Le géographe Strabon et le satirique Lucien racontent certaines coutumes religieuses ; Plutarque et Élien nous ont conservé une foule d'anecdotes curieuses ; Pausanias, le Périégète, décrit les sanctuaires des principales villes de la Grèce et les légendes locales qu'on y rattachait ; plusieurs Pères grecs, comme Clément d'Alexandrie et Eusèbe, nous rapportent aussi des légendes et des coutumes païennes [1].

[1] De nombreux renseignements géographiques, historiques, archéologiques et religieux ont été commodément réunis dans le *Guide Joanne* relatif à la Grèce, par plusieurs hellénistes sous la direction du professeur FOUGÈRES. Paris, Hachette, 1909.

PREMIÈRE ÉPOQUE

LE NATURISME

I

SURVIVANCES D'UN ÉTAT NON CIVILISÉ

SOMMAIRE.

Ancien état sauvage. — Culte des pierres, colonnes, piliers, sièges — des montagnes — des armes — des arbres et des forêts — des animaux (totémisme) des eaux. — Pratiques magiques. — Amulettes, talismans, — Tabous, — Rites et usages funéraires. — Cultes, rites, danses sacrées. — Mythologie sauvage. — Conclusion.

CHAPITRE PREMIER

Survivances d'un état non civilisé.

ANCIEN ÉTAT SAUVAGE

Les Grecs des épopées homériques étaient un peuple civilisé, ils habitaient de petites villes dont chacune formait un État sous le gouvernement des dynasties royales. Ils avaient peu conservé le souvenir des migrations de leur race, la plupart des tribus se croyaient nées sur le sol qu'elles occupaient. « Leurs divinités, bien que capricieuses de caractère, pouvaient être regardées à bien des égards comme travaillant au règne de la justice. Elles protégeaient l'étranger et le suppliant, elles sanctionnaient les serments, elles condamnaient l'usage des flèches empoisonnées.

Elles protégeaient le mariage ainsi que la vie domestique et dispensaient la bonne et mauvaise fortune, que les mortels devaient accepter de leurs mains avec humilité et résignation. Le chef patriarcal accomplissait les sacrifices pour les siens, le roi pour l'État [1]. » C'était donc une civilisation relativement avancée, elle n'était point primitive. Déjà Thucydide nous rappelle (I, 8) que

[1] A. Lang : *Mythes, cultes et religion*, trad. Marillier, p. 236, Paris 1896.

les anciens Hellènes ne différaient pas des barbares. Les Grecs eux-mêmes, aux âges de pleine civilisation, ont cherché à dissimuler, ou à expliquer du moins, les horreurs de certaines légendes. Mais l'ethnographie comparée montre avec évidence que c'étaient autant de survivances d'un très ancien état de basse culture : croyances, rites et mythes se retrouvent en partie chez les non-civilisés. Ne nous représentons donc pas leur Zeus comme ayant été primitivement un dieu unique et souverain, dont les divers attributs auraient été personnifiés ensuite en des dieux subalternes : l'idée épurée de Dieu se trouve plutôt à la fin qu'au commencement de leur évolution religieuse. La religion relativement très élevée de Julien, par exemple, avait laissé peu à peu, loin derrière elle, nombre de croyances mortes, pareilles aux dépouilles des chrysalides. Chez plusieurs dieux homériques, on retrouve encore facilement les phénomènes naturels dont ils sont la personnification très avancée : Zeus est le ciel avec sa lumière, ses nuages, sa foudre. Poséidon, la mer, ses vagues mugissantes, etc. Mais les traces d'un culte naturiste se sont surtout conservées ouvertement dans un grand nombre de croyances ou de pratiques. Nous allons relever les principales, on verra qu'elles pourraient facilement former un appendice aux divers chapitres de *La Religion des peuples non civilisés,* de M. Bros.

PIERRES SACRÉES

Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII) nous rapporte que les païens se prosternaient devant toute pierre ointe ; Lucien les raillait, disant : « Toute pierre rend des ora-

cles, tout autel prophétise, pourvu que l'huile sainte l'ait arrosé. » (*L'Assemblée des dieux.*) Les dévots d'Athènes versaient de l'huile sur certaines pierres consacrées. (Théophraste : *De Superstitione*). Pausanias, à une époque relativement moderne, a rencontré de ces « vieilles pierres », λίθοι ἀργοί, que l'on prenait alors le plus souvent pour des idoles et qui doivent être les restes d'un vieux culte fétichiste des pierres ; citons par exemple : les trente pierres sacrées de Paros [1], la pierre de Tégée, la pierre dite du bon conseil à Thèbes. A Delphes était une pierre de moyenne grosseur que l'on frottait d'huile tous les jours ; aux fêtes, on l'enveloppait de laine crue ; une tradition voulait que ce fût celle que Rhéa avait substituée à Zeus pour le sauver de la voracité de Cronos. (Paus., X, 24.) On saisit ici sur le vif l'explication d'un ancien culte démodé, empruntée aux croyances subséquentes. Deux pierres brutes se dressaient sur l'Aréopage d'Athènes ; dans les procès, le plaignant et l'accusé se plaçaient auprès d'elles ; chez les Phénéates d'Arcadie, étaient deux pierres jointes sur lesquelles on jurait. (Paus., VIII, 15.)

On a proposé diverses explications du culte des pierres sacrées ; peut-être toutes valent-elles selon le cas.

Les formes bizarres [2] de certaines pierres, peut-être

[1] « Près de la statue du dieu (Hermès) il y a une trentaine de grosses pierres carrées dont chacune est honorée par les habitants sous le nom de quelques divinités : ce qui n'est pas fort surprenant, car anciennement les Grecs rendaient à des pierres toutes brutes les mêmes honneurs qu'ils ont rendus depuis aux statues des dieux. » Paus., VII, 22.

[2] « Les blocs erratiques, les pierres branlantes, les aiguilles de rocher, toutes les roches enfin qui par leurs formes ou leurs dimensions étaient capables de frapper l'imagination de l'homme, ont pu être à un moment donné l'objet d'un culte. » C. Renel : *Les religions de la Gaule*, p. 132, Paris, Leroux, 1907.

tombées du ciel ont pu favoriser cette croyance : selon W.-R. Smith, la pierre ayant servi d'autel pour les sacrifices aurait paru renfermer quelque vertu divine. D'autres y ont vu la réduction d'une montagne sacrée qu'on voulait honorer comme son image. Parfois ce fut peut-être une pierre détachée du sommet d'une montagne qui fut jugée sacrée comme celui-ci [1] ; on extrayait, paraît-il, du mont Tmolus, en Lydie, des pierres fétiches gardiennes de l'honneur des jeunes filles ; les pierres cylindriques du Sipyle auraient favorisé la piété de ceux qui en apportaient dans le temple de Cybèle. Sur une médaille de Paphos, Aphrodite est représentée par une pierre conique, de même à Perga et à Delphes ; une monnaie de Séleucie porte un temple tétrastyle avec une pierre conique au milieu : cette particularité fait penser à un culte phallique d'origine syrienne, de même la pierre brute de Thespies qui représentait Eros, et celle d'Orchomène, les Charites. Les *hermaïa* paraissent avoir été à l'origine des pierres tétragonales, qui servaient de limites ou de bornes. Après les avoir plantées, les contractants prononçaient des formules magiques de malédiction contre celui qui les déplacerait : de là leur caractère révéré qui peu à peu fit croire qu'en elles reposait quelque vertu secrète. Quand la foi des conventions fut placée sous la protection de Zeus, on eut le Zeus borneur ou *téléios*, dont Pausanias vit la pierre tétragonale à Tégée. Ces pierres-bornes furent souvent surmontées de la tête de quelque divinité, surtout d'Hermès ;

[1] La pierre noire qui fut apportée d'Emèse à Rome, aérolithe noir couvert de saillies et d'empreintes, était appelée ἐλαιογάβαλον, de Elah gabal, « le dieu de la montagne » dit Vigouroux, *Dict. bibliq.*, t. I, col. 1766.

elles furent placées aux carrefours pour indiquer les chemins, Théophraste oignait encore ces sortes de pierres et les saluait de génuflexions (*Char.* 16) ; il ne serait pas étonnant qu'un amoncellement de pierres ait parfois remplacé un *hermaion*. On aurait aussi placé ces hermès sur les routes et dans les rues pour qu'ils protégeassent les voyageurs et les passants contre des attaques ; plus tard, quand on cessa de les adorer, elles furent probablement l'origine des pierres milliaires. Notons en passant l'hermès à trois faces au confluent de trois chemins, on en trouve aussi avec trois jambes partant d'un tronc commun, comme sur certaines monnaies de Pisidie et de Lycie. Les pierres sacrées purent dans la suite être placées sous la protection d'une divinité qui avait supplanté leur culte, telle Hécate-Séléné, la Lune, gardant le trivium et le quadrivium et appelée pour cela trikaranos et tétrakaranos.

On rattache au culte des pierres sacrées celui des *colonnes* ; il n'est même pas toujours facile de les distinguer. Pausanias (II, 9), vit lui-même à Sycione, près de l'hérôon d'Aratos, deux colonnes, l'une en forme de pyramide, dite de Zeus Meilichios, l'autre cylindrique, dite d'Artémis Patrôa : les deux divinités ayant supplanté l'ancien culte des pierres, on leur avait sans doute consacré ces deux colonnes dont on ne s'expliquait plus autrement le caractère religieux. Apollon Agyeus est représenté par une colonne sur des monnaies d'Ambracie, de même Héra à Argos.

Sur le sommet du mont Lycée, un autel de terre, rapportée et consacré à Zeus, était placé entre deux colonnes sur lesquelles avaient été gravés des aigles

dorés, d'une mode très ancienne (Paus., VIII, 38), probablement des globes ailés, selon M. V. Bérard.

Certaines colonnes ont été d'abord des stèles érigées sur le tumulus des défunts, comme probablement les menhirs ; Pausanias (V, 20) nous parle d'une très vieille colonne, dite d'Œnomaüs, érigée sur la tombe des guerriers morts honorés à Elis. Elle pouvait être considérée comme la résidence d'un esprit ancestral ou local et recevoir un culte à ce titre. Les Dioscures étaient parfois représentés par deux colonnes de bois réunies par deux traverses.

Ewans a cru retrouver en Crète le culte du *pilier sacré*. Au palais de Cnosse, près d'un pilier sur lequel est gravée la bipenne, il a reconnu en effet de petits récipients ou godets à libations ; dans l'île de Mélos il en a trouvé qui avaient été environnés d'offrandes. Selon Ramsay, le rôle important du pilier comme support de la maison, l'effort qu'il était censé accomplir pour les habitants, aurait disposé à lui rendre un culte ; on expliquerait de même le caractère sacré de la bipenne que l'on y avait gravée. On a aussi rattaché le culte du pilier sacré à celui de l'arbre [1].

[1] En Égypte, « à la fois de l'arbre équarri (culte de l'arbre) et de la pierre levée, naît le culte de la poutre ou du pilier, les deux colonnes *An* et *Dibou* sont demeurées les symboles d'Osiris dont la tombe, à Abydos, est plantée de l'arbre *peker* et qui serait adoré à Byblos sous la forme d'un tronc d'acacia... Les mâts, qu'on continuera à planter devant le pylône des temples, ou ces fameuses allées d'obélisques, ont été d'abord vénérés pour eux-mêmes, et la chapelle primitive paraît constituée par quelques poutres. L'une d'elles les domine, se terminant par un élargissement qui portera l'animal du clan. Il suffit de remarquer que c'est ce signe (qui prend une forme de hache) qui exprimera l'idée de dieu dans l'écriture hiéroglyphique : il en résulte qu'il est sacré par lui-même indépendamment de l'animal qu'il élèvera au-dessus du clan. » A.-J. Reinach : *L'Egypte préhistorique*, *Revue des Idées*, tirage à part, 1908.

ainsi qu'à une réduction du culte des montagnes [1].

La forme spéciale de quelques pierres invita l'imagination populaire à y accrocher quelques légendes locales. Sur la pierre *agélastos*, à Éleusis, Déméter se serait assise en pleurant sa Coré disparue ; selon d'autres traditions, ce serait Thésée avant de descendre dans l'Hadès. Près de Githion en Laconie, on montrait une grosse pierre brute dont l'attouchement aurait calmé la fureur d'Oreste ; il se serait purifié du meurtre de sa mère sur une pierre gardée à Trézène devant le temple d'Artémis Lykéia. Tels aussi, la pierre de Télamon à Salamine, la chaise de Manto à Thèbes, le trône de Pélops à Sipyle près de Magnésie, le lit d'Actéon, etc.

Pausanias (II, 34) rapporte qu'en Argolide on voyait en différents endroits *des cercles de grandes pierres brutes*, à l'intérieur desquels on célébrait les rites mystérieux de Déméter. Ce sont là sans doute les vestiges d'un vieux culte préhistorique de la Terre féconde, auquel s'est superposé le culte plus anthropomorphique de la déesse d'Éleusis. Nous sommes en face d'une enceinte sacrée primitive, délimitée par ces pierres, une sorte de temple par conséquent, analogue aux cromlechs retrouvés en Gaule. Les sept colonnes que vit cet auteur non loin de Sparte (III, 20) et les trente pierres de Pharæ en Achaïe (VII, 22) appellent sans doute la même interprétation.

[1] Telle est l'opinion de Hogarth, qui conteste l'origine utilitaire du culte du pilier (*Encyclopædia of religion and Ethics*, t. I, p. 143, 1908).

LES MONTAGNES

Leur masse, leur sommet qui semble perdu dans les nuages et toucher le ciel, duquel descend parfois la foudre, les forêts qui les couvrent et les torrents qui ravinent leurs flancs, les cavernes et les gorges, repaires des bêtes féroces et des brigands, tout cela a dû vivement frapper l'imagination des anciens.

Elles sont les frontières naturelles entre tribus et peuples, les bornes qu'il faut par conséquent respecter sous peine d'encourir les malédictions vengeresses ; elles s'offrent donc comme des objets d'adoration tout désignés. Peut-être leur culte fut-il parfois le développement de cette croyance que l'esprit des morts réside dans les tertres funéraires; si le modeste tumulus garde en effet un esprit redoutable, quel esprit puissant doit recéler l'énorme montagne ! L'Olympe, l'Ida, le Rhodope, le Sipyle, le Taurus, l'Atlas, etc., furent honorés comme des divinités ; sur les monnaies de Cappadoce, on voit l'image de Zeus sur le sommet du mont Argée.

LES ARMES

Il n'est pas étonnant que les tribus particulièrement belliqueuses aient rendu un culte fétichiste aux armes de guerre, elles leur paraissaient comme remplies d'une force divine; quand une arme, maniée autrefois par quelque grand chef disparu dont les exploits étaient encore amplifiés par la légende, était conservée comme une

sorte de relique, on s'explique la crainte religieuse dont on l'entourait dans la suite. Quand les divinités prirent des traits plus personnels, une histoire, elles reléguèrent l'ancien culte fétichiste supplanté, l'arme devint un attribut du dieu.

Les Cariens, tribus guerrières venues du sud-est de l'Asie-Mineure, et qui eurent leur période d'hégémonie sur les rives de la mer Égée, honoraient d'un culte la hache de bataille. En Lydie[1] et en Crète on a relevé également des témoignages de ce culte; sur les deux piliers du palais de Cnosse découvert par Ewans récemment, la hache à deux tranchants ou bipenne (en lydien λαβρυς) est gravée sur l'un dix-sept fois, et sur l'autre treize, et nous avons déjà rappelé que ces piliers ont reçu des libations.

Le Zeus à la bipenne, ou *labrandeus*, porte d'une main la foudre, et de l'autre la hache; nous avons probablement ici une fusion de croyances en un dieu de la guerre et de la foudre : l'éclair luit, et le coup frappe, « l'éclair, dit M. Cumont, est l'image de la foudre qui fend les arbres de la forêt ».

A l'est de la Lydie, le dieu porte la hache sur l'épaule. Hérodote nous apprend que les Scythes rendaient un culte à une épée nue fichée en terre; on retrouve encore cette pratique au IVe siècle après Jésus-Christ, chez les Alanis au sud du Caucase. Chez les anciens Romains, la lance plantée en terre était aussi un fétiche.

On a retrouvé près de Bogaz-Keuï, peinte sur un mur,

[1] Plutarque (*Quæst. græc.*, 45) nous dit que les rois lydiens avaient comme insigne une hache qu'ils se transmettaient de génération en génération; selon Pausanias (IX, 14), il y avait des haches votives à Delphes : on en a retrouvé à Olympie.

une grande épée qui reçut un culte; la poignée est formée de deux paires de lions à tête humaine, surmontés de la tête du dieu coiffé du chapeau pointu, signe distinctif de la divinité suprême dans cette contrée, selon Ramsay.

ARBRES ET BOIS SACRÉS.

Nous connaissons des survivances évidentes d'adoration très ancienne des plantes et des arbres sacrés; comme tous les objets qui l'entourent, le Grec les croit animés, doués de conscience et de désirs. A cet animisme se rattache la croyance aux nymphes des arbres, Dryades, Hamadryades et Mélies, qui habitaient les chênes, les cyprès, les frênes sacrés, etc., et qui mouraient en même temps que leur arbre[1] : de là cette répugnance à abattre certains arbres, répugnance dont Pausanias nous rapporte plusieurs exemples. Ewans estime que le figuier, le palmier, la vigne, le cyprès et le pin étaient adorés en Crète: l'Artémis Soteira de Boiæ était un myrte (PAUS., III, 22); sur une monnaie de Myra, on voit la statue de la Mère des dieux dans les branches d'un arbre sacré; à Orchomène, une statue divine était placée dans les branches d'un cèdre. Ici encore des dieux à personnification plus avancée ont pu faire, des arbres sacrés, leurs attri-

[1] ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλὰ,
τῶν δὲ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο

— « Tandis que sur le sol meurent de beaux arbres, ...en même temps leur âme abandonne la lumière du soleil. »

Hymne homérique à Aphrodite, vers 271 et 273.

buts divins : tels étaient par exemple le chêne et le hêtre, consacrés à Zeus [1], le palmier de Délos, près duquel étaient nés Apollon et Artémis, le laurier d'Apollon dans la vallée de Tempé, où l'on prenait les couronnes destinées aux vainqueurs des jeux pythiques, l'arbre sacré de Rhodes, associé plus tard à Hélène ; à Éphèse et à Délos, on suspendait aux arbres des idoles d'Artémis.

Notons encore l'olivier d'Athènè dans la citadelle d'Athènes ; l'osier dans le temple de Héra à Samos ; le vieux platane planté par Ménélas en Arcadie, à Caphies, (Paus., VIII, 23) ; à Samos, le saule près duquel serait née Héra (Paus., VII, 4). Des légendes laissent aussi entrevoir cet ancien culte. A Corinthe, on adore un arbre comme Dionysos, parce que du haut de cet arbre Penthée aurait vu les mystères des Bacchantes, légende destinée à légitimer, à côté du culte d'un objet naturel, celui plus récent de Dionysos (Paus., II, 2) ; Daphné aurait été changée en laurier par son père,le fleuve Pénée, pour échapper aux assiduités passionnées d'Apollon.

Selon Hésiode, la troisième génération des hommes serait née d'un frêne ; Talos et Adonis étaient aussi nés d'arbres ; le destin de Mégare dépendait d'un olivier sacré (Pline : *Hist. nat.,* XVI, 72). Les arbres servaient à la divination : le bruissement des chênes de Dodone était reconnu comme la voix de Zeus ; après la destruction d'Athènes par les Perses, l'olivier de la déesse ayant donné de nouvelles pousses, cet événement fut interprété

[1] Il n'est pas non plus impossible que les caractères prêtés par la légende à tel ou tel dieu lui aient fait attribuer comme symbole telle espèce d'arbre déterminée ; mais le plus souvent ce dut être plutôt le résultat d'une fusion de cultes naturalistes et anthropomorphiques.

comme signe du salut assuré pour la cité; la relique d'un arbre sacré était aussi un gage de protection divine.

On ornait, on habillait les arbres objets de culte. Apulée (*Flor.*, I) recommande de les saluer; on leur offrait des sacrifices, par exemple, des mets brûlés; on en vint aussi à incarner en certains d'entre eux quelque génie local ou quelque ancêtre divinisé; l'arbre devint alors comme la première chapelle du héros, de là les mythes de métamorphoses en arbres : peut-être serait-ce là une des sources de l'antique coutume de planter des arbres dans les cimetières. Les habitants de la Chersonèse croyaient que les ormes plantés par les nymphes sur le tombeau du héros troyen Protésilas tournaient vers Ilion leurs feuilles, qui d'ailleurs, pour participer à son deuil, se flétrissaient vite. Une loi à Athènes défendait sous peine de mort de couper un chêne vert poussant sur un tombeau; on eût craint sans doute de porter atteinte à l'esprit du défunt.

Il semble donc que les arbres furent d'abord honorés comme des êtres dont la puissance se manifestait par l'ondulation de leurs branches et les sons que rend le vent dans leur feuillage; les arbres à fruits reçurent un culte pour obtenir d'eux de nombreux produits, telle espèce ou tel individu put ainsi davantage attirer les adorations par son utilité, sa grandeur, la pérennité de sa verdure ou même son isolement; on y logea des esprits qui pouvaient les quitter quelque temps pour y revenir; la forêt devint elle-même un domaine d'esprits, nous la retrouverons parmi les lieux de culte.

ANIMAUX SACRÉS

La force, la ruse, l'agilité des animaux, parfois la bizarrerie de leurs formes ou de leurs mœurs ont invité l'homme à leur rendre un culte [1]. En pleine période historique, seul le serpent recevait encore les honneurs divins ; on cite le serpent de Dèmèter à Éleusis, celui de l'Acropole d'Athènes auquel on offrait chaque mois des gâteaux de miel, celui d'Olympie, etc. ; il resta cependant de nombreuses survivances qui témoignent d'un culte très ancien des animaux.

Le *taureau* est souvent représenté en Crète avec le soleil entre les cornes, quelquefois avec la bipenne ; les autels et les édicules sacrés ont les coins accentués en forme de cornes de consécration. A Hiérapolis, Lucien vit une Héra assise sur un taureau ; en Asie-Mineure, cet animal est souvent représenté sur les stèles et les tombeaux, peut-être en signe de protection ; en Égypte, on croyait que la bête immolée conduisait l'âme au pays des bienheureux.

[1] Selon Ramsay, le culte des animaux sauvages aurait en Asie-Mineure une autre cause que la crainte, il viendrait de ce que les grandes familles s'étant réservé leur chasse, ils devinrent *tabous*, sacrés pour le peuple.

En 1899, en fouillant le temple de Lycosoura en Arcadie, on découvrit de nombreuses figurines, représentant des divinités féminines drapées, à tête de brebis ou à tête de vache. Le musée de Berlin possède une statuette en bronze du dieu Pan avec une tête de bouc, elle remonte au ve siècle. A Mycènes, on a exhumé une tête de génisse en argent qui a fait penser à Héra *boopis*. En Laconie, à Las, en 1903, on découvrit une pierre taillée surmontée d'une tête de bélier, représentant probablement un Hermès ou un Apollon Carnéios. Cf. De Visser : *De Græcorum diis non referentibus speciem humanam*, 1900.

La *chèvre* en Crète est représentée avec le swastika entre les cornes; à Laodicée, le dieu Azeis (identifié à Zeus) est figuré la main posée sur les cornes d'une chèvre; à Phliunte, on voyait la statue d'une chèvre sur la place publique.

Le *mouton* fut adoré à Samos; détail curieux : Pythagore, né à Samos, défend à ses disciples de porter des vêtements de laine (Hérod., II-81); le bélier apparaît quelquefois sur les tombes arméniennes.

La représentation du *dieu homme-cheval* (centaure) était très répandue en Asie-Mineure, on la retrouve sur des monnaies de Lycie et des stèles votives de Pisidie.

Le *porc* était sacré et avait sa place dans les mystères de Zeus en Crète; dans ceux de Déméter à Éleusis, i jouait le rôle de victime purificatoire; à Athènes, il servait de victime expiatoire après le meurtre; Hérodote (I, 35) note la même particularité en Lydie; de petits porcs en terre cuite ont été retrouvés dans les tombes lydiennes.

Dans le Pont, on le considérait comme impur, on l'excluait de la ville et des enceintes sacrées; à Pessine, on s'en abstenait. Ne serait-ce pas là une influence sémitique, ou bien peut-être son caractère sacré, l'ayant mis à part, cette réserve aurait-elle fait croire à un véritabl danger? On sait que chez les anciens les notions de pur et d'impur n'étaient pas complètement opposées. Certains ont vu dans cette exclusion du porc une prescription d'hygiène animiste : dans les pays chauds, sa chair peut nuire à l'alimentation, on en aurait conclu qu'elle recélait un esprit dangereux [1]. En Lycie, les adorateurs de

[1] La sardine n'était pas mangée par les adorateurs de la déesse syrienne, crainte d'être puni par des ulcères. (Plut. : *De Sup.*, 10.)

Men-Tyranos mangeaient du porc dans un repas rituel, après s'en être privés durant un jour et s'être ensuite lavés entièrement.

Le *lion* est souvent représenté portant une divinité; il est aussi gravé sur les tombes en Phrygie et en Pisidie; sur la porte de Mycènes, on voit deux *lionnes* affrontées; selon Ramsay, les lionnes seraient en rapport avec Cybèle, déesse de la fécondité et de la royauté, comme ses compagnes naturelles dans les montagnes où elle était adorée.

Le *serpent* est sacré parce qu'il habite dans le sein de la terre, la Grande-Mère; on le supposait aussi par là en relation avec les êtres souterrains, les esprits des morts.

Quand ces divers animaux sont mis en rapport dans le culte ou la légende avec les dieux, il est souvent bien difficile de savoir s'ils représentent un ancien culte supplanté ou des instruments de divination (animaux prophétiques) [1], postérieurement parfois des animaux symboliques. A Sparte, on honorait Héra-Œgophage, en lui sacrifiant une chèvre; à Corinthe, au temple d'Apollon Lycien, on offrait des loups votifs, parce qu'il avait délivré le pays de ces animaux, dit la légende; à Delphes, il y avait aussi un loup de bronze votif; à Tanagra, on honorait Hermès-Criophore : il aurait délivré la ville de la peste en portant autour de ses murs un bélier sur ses épaules. Le culte du serpent guérisseur était associé à celui d'Asclépios à Épidaure; le serpent était également mis en relation avec Sabazios et Zeus Meilichios; l'aigle, le coucou, le cygne avec Zeus en divers mythes; la colombe attachée à Aphrodite devint alors peut-être un

[1] Le corbeau aurait indiqué l'emplacement de Cyrènes à Battus; la vache, celui de Thèbes à Cadmos; un lièvre réfugié sous un myrte, celui de Boiœ, etc.

animal symbolique, de même la truie rapprochée de Héra comme symbole de la fécondité. « Quelquefois le nouveau dieu plaça près de lui l'ancien dieu-animal, ainsi les souris dans le temple d'Apollon Sminthée ou le hibou d'Athéna. D'autres fois, la divinité conserve encore les attributs ou la moitié de la forme d'un animal[1]. On rencontre Dionysos sous la forme d'un taureau, ou du moins avec des cornes de taureau, et Déméter avec une crinière de cheval. Ou bien les dieux empruntent de temps à autre la forme d'un animal : Zeus se métamorphose en taureau, en cygne, même en fourmi; Apollon se change en dauphin pour montrer la route de Delphes aux vaisseaux crétois, Dionysos en lion pour punir les pirates tyrréniens. Aux mythes de métamorphoses divines, il faut ajouter les récits de métamorphoses humaines. ...Nulle part la mythologie grecque ne montre mieux sa parenté avec celle des races dites sauvages[2]. »

On est loin d'être d'accord sur l'interprétation à donner à toutes ces survivances. Les uns y voient des cultes animalistiques ou même souvent de simples superstitions très répandues relatives aux animaux; d'autres prétendent y reconnaître l'indice d'un ancien totémisme analogue à celui des non-civilisés actuels, que l'on peut voir décrit pp. 217 et suiv. dans l'ouvrage cité de M. Bros.

Rappelons d'abord les éléments communs que semblent indiquer les cultes totémiques : un pacte, une alliance d'un clan ou groupe de parents avec une espèce

[1] Dans un vieux temple de Diane à Stymphale, il y avait des statues de nymphes à membres inférieurs d'oiseaux. Paus., VIII-22.

[2] Chantepie de la Saussaye : *Manuel* cité, p. 496.

animale ou végétale [1], alliance qui va ordinairement jusqu'à la parenté; elle implique des devoirs envers l'espèce totem qui en retour accorde sa protection ; elle est la source de nombreuses relations juridiques et sociales [2].

1° Le totem n'est ni tué ni mangé, sauf en certains sacrifices rituels; s'il devient absolument nécessaire de le tuer, on lui adresse des excuses au préalable; s'il meurt accidentellement on l'enterre avec les mêmes honneurs qu'un membre du clan.

Or on connaît l'interdiction de manger la fève chez les Pythagoriciens; un vers orphique, selon M. S. Reinach, donne pour raison que ce serait manger la tête de parents; aux environs de Crotone, on les cultivait, mais on ne les mangeait pas.

Les gens de Sériphos qui prenaient un homard dans leurs filets, le rejetaient à la mer; s'ils le trouvaient mort, ils le pleuraient comme un des leurs.

On offrait chaque année un mouton à Zeus-Bélier, de même à Apollon-Bélier, des chiens à Hécate-Chienne; se-

[1] Selon Plutarque : *Vie de Thésée*, 14, la famille des Ioxides en Carie révérait l'*asperge*.

[2] M. A. Van Gennep formule ainsi les principes généraux du totémisme : 1° croyance à un lien de parenté entre un groupe humain d'apparentés (clan) avec une espèce animale ou végétale, ou une classe d'objets; 2° dans la vie religieuse, rites positifs (agrégation au groupe totémique) et négatifs (interdictions); 3° dans la vie sociale, réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée); 4° le groupe totémique porte le nom de son totem.

Le dieu protecteur d'une unité territoriale (tribu) n'est pas un totem, pas plus que le protecteur d'un individu, à moins que celui-ci ne soit représentatif d'un clan. Chez les Bantous, on trouve par exemple des hommes-lions, ailleurs le chef seul est l'Homme-lion. *Revue de l'histoire des religions,* juillet-août 1908, pp. 55 sqq.

lon Plutarque, qui avait perdu le sens de cette cérémonie on offrait des chiens aux lares enveloppés eux-mêmes de peaux de chiens. Quiconque tuait un loup à Athènes faisait une collecte pour l'enterrer avec honneur. Les gens de Ténédos, selon Élien, soignaient comme une femme en travail leur vache sacrée quand elle vêlait; puis, le veau, chaussé de cothurnes, était sacrifié. Mais ensuite le sacrificateur était poussé à la mer à coups de pierres, comme s'il eût été coupable de meurtre dirons-nous après Lang. A Corinthe, c'étaient des étrangers qui devaient chaque année offrir une chèvre à Héra. Dans le Péloponèse, les Argiens seuls s'interdisaient de tuer les serpents.

2° Les clans se croient souvent apparentés avec leur totem, ils aiment à prendre son nom, à revêtir sa livrée, à mimer ses actes, ils se croient ses protégés.

Les Ophiogènes de Parium, dit Strabon (XIII, I, 14), se disaient descendants d'un serpent et à l'abri des morsures de serpents.

Les Myrmidons (*murmex,* fourmi) se rattacheraient aux fourmis, les Lyciens (*lucos,* loup), aux loups [1], les Mysiens (*mus,* souris), aux souris, les Arcadiens ou Arctadiens (*artoi,* ours), aux ours, etc. En Attique, les Crioïdes ont pour héros éponyme Crio (le bélier), les Butades, Boutos (l'homme-taureau), les Ægides, Ægée (le bouc), les Cynades, Cynos (le chien), etc.

A Brauron, en Attique, Artémis était servie dans son temple par des jeunes filles qui se disaient *ourses,* elles imitaient dans certaines cérémonies les danses de l'ours,

[1] Ils avaient un *Apollon-loup* et des monnaies frappées à l'effigie du loup.

anciennement elles se revêtaient de peaux d'ours. Les Thessaliens adoraient les fourmis parce que Zeus, ayant pris la forme d'une fourmi, séduisit la fille de Clétor et la rendit mère de Myrmidon leur ancêtre éponyme. Ne serait-ce pas un mythe pour expliquer qu'un ancien totem fourmi fut supplanté par Zeus? Selon Lang [1], les amours de Zeus sous forme de taureau, de serpent, de coucou, de cygne, seraient des mythes locaux fort anciens, éclos en des familles nobles qui à un moment donné dérivaient leur généalogie de totems. De même Apollon était dit père des Lyciens de Thelmissus, parce qu'il aurait pris la forme d'un chien pour séduire la fille d'Anténor, dont il aurait eu Thelmessos leur ancêtre éponyme. Le cygne était adoré dans l'île de Ténédos, aussi Ténès, leur héros éponyme, était-il fils de Cycnos; une tribu d'Ophiogènes en Phrygie croyait descendre d'Halia fécondée par un serpent sacré [2].

Aux mystères de Dionysos-Zagreus, chez les Orphiques, on faisait passer sous les vêtements des initiés un serpent sacré aux larges joues, appelé *paréia;* on le disait père [3] du dieu-taureau; or chez plusieurs peuplades sauvages le serpent sert encore d'instrument d'initiation; après la cérémonie on est apparenté avec lui, par exemple chez certains Galles du Sud.

Toutes ces survivances plus ou moins obscurcies par

[1] LANG : *op. cit.*, p. 483 et suiv.

[2] Le mythe de Zeus séducteur de Callisto, changée ensuite en ourse qui devient mère d'Arcas, ancêtre des Arcadiens, rentrerait aussi dans cet ordre d'idées.

[3] Olympias, mère d'Alexandre, s'y fit initier, d'où la légende qu'il était né d'un serpent, ce qui prouverait bien que les initiés se croyaient désormais apparentés avec le serpent.

des croyances subséquentes rendent très possible le *totémisme* des anciens Grecs.

M. S. Reinach [1] croit pouvoir retrouver dans les antiques légendes d'Orphée et de Dionysos-Zagreus, dévorés rituellement, l'un par des femmes, l'autre par des hommes, puis ressuscités, des survivances d'anciens totems féminins et masculins [2].

« Le renard (l'Orphée primitif) en Thrace, était ce que les ethnographes appellent un totem féminin ; les hommes ne prirent aucune part au meurtre d'Orphée. En revanche, les femmes ne s'associèrent pas à l'immola-

[1] *Cultes, mythes et religions*, t. II, 1906, p. 85 à 123. — Malgré l'érudition et l'ingéniosité déployée par l'auteur, son opinion reste encore à l'état d'hypothèse : aux hellénistes, au courant des travaux de l'école anthropologiste, d'apprécier. Disons dès maintenant que cette opinion ne paraît pas avoir encore réuni les conditions indiquées par M. Van Gennep pour établir le totémisme des vieux Grecs. Cf. p. 45, en note.

[2] MM. Hubert et Mauss voient dans ces légendes des mythes sacrificiels, mais se refusent à y reconnaître des sacrifices totémiques ; d'abord rien ne prouve l'existence de clans totémiques sur le sol grec. « Dans le culte de la vigne, par exemple, ce qui est primitif, ce n'est pas, comme le prétend M. Reinach, le sacrifice d'un animal-dieu, c'est la consécration des prémices de la vendange : puis est venu le sacrifice d'un animal, totem ou non, offert au dieu de la vigne dans l'intérêt de la vigne ; et c'est en dernier lieu que le dieu est descendu dans la victime. Dans toutes ces prétendues suites du totémisme il n'y a qu'amalgame et syncrétisme.

Même en Égypte, où l'on serait tenté de chercher dans le sacrifice des restes de totémisme, les travaux récents n'en ont point montré. Les sacrifices y paraissent presque uniformément répéter le thème du dépeçage et de la résurrection d'Osiris... Mais c'est un sacrifice du dieu qui n'a rien de totémique et dont nous savons avec certitude qu'il a son origine dans le culte du blé. »

Hubert et Mauss : *Mélanges d'histoire des religions*, pp. XII et XIII, Paris, Alcan, 1909. — C'est à cette hypothèse plus probable que nous nous sommes ralliés dans la *Revue du Clergé français*, 15 juin 1909, p. 728.

tion de Zagreus : le taureau était un totem masculin. » (P. 119.)

Sur l'idée de l'animal bienfaisant, s'est greffée celle du héros civilisateur, les hommes ayant fait honneur à l'un d'entre eux des progrès réalisés dans le passé : Orphée est ainsi devenu un guide, un aède harmonieux, un médecin-magicien, un augure écouté. D'ailleurs l'animal divin est lui-même souvent chez les primitifs, un civilisateur, en qualité de protecteur du clan ou de la tribu.

Orphée et Dionysos-Zagreus jouèrent plus tard un rôle capital dans les mystères orphiques et dionysiaqués, destinés à préparer l'âme des initiés à leur renaissance dans une autre vie. En effet, « une fois l'idée lancée d'un dieu qui meurt et qui ressuscite, après avoir été pleuré par ceux qui l'ont mis à mort, d'autres conceptions, flottantes dans l'imagination populaire, viennent se grouper autour de celle-là et la dissimuler en l'enrichissant. Toutefois, un caractère commun à Orphée et à Dionysos, celui d'être descendus aux Enfers et d'en être revenus, peut s'expliquer comme une conséquence immédiate de l'idée de la mort suivie de la résurrection. » (P. 119.)

Nous parlerons plus loin des mystères; présentement il s'agit de relever dans les légendes les traces d'anciens sacrifices d'animaux, selon des rites qui paraissent suggérer l'idée de totems primitifs. Comme type de ces sacrifices totémiques, on cite celui que rapporte saint Nil, au ve siècle : il vit de grand matin une tribu de Sarrrasins immoler un chameau et manger rituellement sa chair crue.

Les mythographes anciens ne s'accordaient pas au sujet de la mort d'Orphée. Selon la version la plus répan-

due et adoptée par Eschyle dans sa *Lycurgie*, il aurait été « mis en pièces » sur le mont Pangée par les Ménades de Thrace ou Bassarides, *Renardes*.

En Thrace également, Dionysos-Zagreus fut aussi déchiré et dévoré par les Titans, seul resta son cœur. Athèna le rapporta à Zeus, qui l'avala, et engendra de nouveau avec Sémélé Dionysos ressuscité.

Porphyre nous dit (*De abst.*, II, 8) que les anciens Thraces, comme les Taures, immolaient des victimes humaines et même s'en repaissaient; selon certaines traditions, Orphée les aurait détournés de ces affreuses pratiques. Or il paraît vraisemblable que ces traditions anthropophagiques sont le résultat d'une évolution de la religion grecque : devenue *anthropomorphique*, elle cessa de s'expliquer les anciens festins où les membres d'un *animal* sacré étaient partagés en des sortes d'agapes religieuses. « Alors, on crut que l'être sacré ainsi déchiré et dévoré était un homme, et la Grèce, de bonne foi, renia son lointain passé... A Ténédos, on sacrifiait à Dionysos un veau revêtu de brodequins, à l'exemple du dieu. Mais le dieu n'avait pas toujours porté des brodequins; il avait été lui-même un jeune taureau. »

Les femmes éléennes dans leurs prières à Dionysos l'appelaient en chantant : bon taureau, bon taureau ! Dans les *Bacchantes* d'Euripide, Panthée aperçoit le dieu avec des cornes de taureau. Selon Firmicus Maternus (*De errore prof. relig.*, 6), les Crétois, aux fêtes annuelles où ils représentaient la passion de Dionysos, déchiraient un taureau à belles dents, et Nonus nous rapporte que le dieu avait été primitivement mis en pièces sous la forme d'un taureau. Ce sont encore des vaches et des taureaux qui sont démembrés par les bacchantes d'Euripide.

Dionysos s'appelait encore ἔριφος, le chevreau : c'est encore sous cette forme qu'il avait été dépecé et mangé. Ses adorateurs étaient vêtus de la nébride ou peau de faon ; de plus, ils déchiraient des faons, à l'imitation de ce qui s'était fait dans la passion du dieu : tels sont d'ailleurs les deux sens du verbe νεβρίζειν, selon Photius.

« En dévorant tout cru le jeune taureau ou le chevreau, en buvant son sang chaud, en se repaissant de ses viscères, l'ancêtre des Grecs croyait dévorer la divinité elle-même, se sanctifier et se fortifier en s'assimilant cette vie mystérieuse. Les Grecs civilisés ne comprenaient plus cela.. L'opinion se répandit donc que le bouc était immolé à Dionysos parce qu'il nuisait à la vigne en la rongeant... (Mais primitivement) le bouc immolé était Dionysos lui-même identifié à l'esprit de la vigne et montrant clairement qu'elle lui appartient, parce qu'il aime à s'y promener et à en brouter les feuilles. Mais avant que la vigne ne fût cultivée en Grèce, le bouc rongeait les pousses des jeunes arbres, il était alors le dieu de l'arbre, et, en cette qualité, il eut pour héritier le Dionysos-arbre ou dans l'arbre, Διόνυσος ἔνδενδρος. On a cité à satiété les textes qui attestent que Dionysos, avant d'être le dieu de la vigne, fut celui de la végétation en général... Des prêtres et des prêtresses dans différents cultes de la Grèce antique, mais seulement dans l'exercice de ces cultes, portaient les noms de *taureaux* (culte de Poséidon-taureau à Éphèse), de *chevaux*, de *poulains*, d'*ours*, d'*abeilles*, etc. Ils revêtaient alors les dépouilles de ces animaux, ou des vêtements imitant ces dépouilles, pour célébrer un culte dont l'objet primitif était un dieu ou une déesse conçue sous une forme zoomorphique. » (PP. 98, 99, 101.)

Cependant les fidèles ne s'arrêtaient pas volontiers à l'idée de la mort définitive de l'animal protecteur du clan, ils attendaient sa résurrection et la fêtaient joyeusement[1]. Plus tard, cette alternative de lamentations et de joie aurait été mise en relation avec la mort et la renaissance des *divinités de la végétation*. On sait, en effet, que le culte de Dionysos se fusionna en Phrygie avec celui d'Attis et, en Grèce, avec celui de Dèmèter et de Cora.

Revenons à Orphée et aux analogies de son mythe avec celui de Dionysos.

Les cultes de Dionysos et d'Orphée se célébraient également sur le Pangée, l'Haimos et l'Hélicon; les anciens avaient déjà rapproché le déchirement d'Orphée par les Ménades de celui de Zagreus par les Titans. Sous les incidents dramatiques des diverses légendes, il y a donc vraisemblablement un drame rituel dont la signification à l'époque postérieure avait été oubliée. Mais quel est l'animal sacré dont Orphée a pris la place dans la tradition? « Le sacrifice d'un animal sacré est un acte rituel, où, comme nous l'avons vu, les participants revêtent volontiers des masques ou des costumes qui les assimilent au dieu dont ils sont ou se croient les consanguins. Le but du sacrifice étant de les imprégner de la vie du dieu, il est assez naturel qu'ils adoptent une apparence extérieure conforme au dessein qui les fait agir.

« Si donc la légende nous permet de saisir, soit dans la

[1] « Après avoir immolé le dieu, ils étaient certains de le retrouver sous la forme d'un autre individu de la même espèce. Leur culte en effet ne s'adressait pas à tel ou tel animal en particulier, mais à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de l'espèce, comme les rites agraires postérieurs s'adressent à l'esprit de la végétation, et non à tel ou tel végétal. » (*Ibid.*, p. 102.)

figure d'Orphée, soit dans celle des femmes thraces qui l'immolèrent, les vestiges d'une nature animale ou d'un déguisement, nous ne nous tromperons pas en reconnaissant dans l'immolation d'Orphée le sacrifice rituel de l'animal en question. » (P. 106.)

Or, les Thraces portaient comme coiffure une peau de renard, dite *alopékè;* leurs femmes, les Ménades, revêtaient la *bassaris* ou peau de renard, elles prenaient le nom de bassarides ou *renardes.* « Dans les Βασσάραι d'Eschyle, on voyait l'aède de Thrace déchiré par les Ménades dites Bassarides, c'est-à-dire qu'Orphée, coiffé d'une peau de renard, chaussé de cothurnes de renard, était mis en pièces par des femmes vêtues de peaux de renards, épisode qui, traduit dans un langage plus archaïque et plus mystique, signifie qu'un renard sacré a été immolé et dévoré rituellement par des femmes déguisées en renards. Ainsi la Lydie connaissait un Dionysos-renard, qui était Bassareus (plusieurs fois mentionné dans les hymnes orphiques), et la Thrace en connaissait un autre qui était Orphée. » (P. 111.)

Quand bien même on renoncerait à l'hypothèse de Dionysos-Zagreus, primitivement taureau-totem des hommes, et d'Orphée, totem-renard des femmes en Thrace, il resterait très vraisemblable que ces légendes révèlent d'anciens cultes animalistiques avec sacrifice communiel.

Le même auteur a également rapproché de Dionysos et d'Orphée, les légendes relatives à Actéon et à Hippolyte : elles viendraient aussi de la transformation de rites de théophagie animale en mythes humains à l'époque anthropomorphiste. Actéon serait devenu un chasseur thébain

qui, ayant eu l'audace de surprendre Artémis au bain, aurait été métamorphosé en cerf et dévoré par ses chiens. Comme ceux-ci hurlaient ensuite de désespoir, Chiron les apaisa en leur présentant l'image de leur maître fabriquée par lui, cette image leur indiquait que celui-ci vivait encore; la ville d'Orchomène lui éleva un tombeau et célébra annuellement des rites funéraires où il était pleuré par la population.

Primitivement, un cerf, animal divin, aurait été déchiré rituellement par les « ménades » thébaines appelées *biches*, qui pour la circonstance auraient revêtu des peaux de biches, puis elles se seraient lamentées sur la mort du dieu en attendant la joie de sa résurrection dans un autre animal de l'espèce. Avec les progrès de l'anthropomorphisme, la biche également divinisée par ces femmes serait devenue l'Artémis du panthéon grec, déesse sylvestre qui préside à la végétation et à la fécondité animale, que les artistes mettent en rapport avec le cerf ou la biche. Mais à l'époque civilisée on ne pouvait croire que la déesse et les nymphes qui l'accompagnaient eussent dévoré un cerf pour s'incorporer sa force divine : on se serait donc imaginé que l'animal avait été mis en pièces par des chiens furieux. Enfin, pour s'expliquer le supplice infligé. on aurait pensé que sans doute quelque mortel ayant offensé la déesse se serait vu métamorphosé en cerf.

Une étymologie d'Hippolyte déjà remarquée des anciens, 'Ιππολύτος : (distractus equis), rappellerait également l'idée de cheval mis en pièces dans un repas rituel. Le héros d'Euripide ne subit pas ce supplice, il est vrai, mais le poète a modifié la légende, car d'autres traditions le représentent comme littéralement démembré; Artémis ou

Asclépios lui aurait ensuite assuré une vie immortelle[1]. Il reste, dans le culte, associé au cheval qui lui est sacrifié en expiation de sa fin cruelle ; on le dit petit-fils de Poséidon-hippios, divinité principale de Trézène. Dans une période plus récente, les jeunes filles de Trézène vont lui offrir le tribut de leurs larmes et de leurs cheveux, comme les femmes de Byblos à Adonis ; on se figure que les chevaux ont occasionné la mort de leur maître parce qu'il a outragé quelque divinité. Mais, en principe, il aurait été un cheval divin mangé en des repas sacrés, puis plus tard humanisé dans les traits du héros Hippolyte.

Lycurgue et Diomède, primitivement deux divinités thraces apparentées à Arès, puis reléguées au second plan en qualité de héros, paraissent avoir été des chevaux. « Lycurgue est déchiré par des chevaux, c'est-à-dire ἱππολύτος, pour avoir insulté Dionysos. Diomède possède des chevaux qui déchirent les hommes et lui sont enlevés par Hérakles. Mais Diomède, comme l'a déjà soupçonné Klausen, est un dieu-cheval : les Vénètes lui sacrifient des chevaux blancs, il fonde en Italie les villes d'*Equus Tuticus* et d'*Argippa*, Ἄργος ἵππιον, il a pour femme *Euippa*, il enlève les chevaux de Rhésos, etc. » (*Ibid.*, t. III, p. 60.)
es cavales soi-disant anthropophages auraient d'abord té des femmes thraces, qui prenaient le nom et des peaux de cavales, comme d'autres se disaient et se déguisaient en renardes, pour des banquets sacrés théophagiques.

Malgré tout, le *totémisme* des Grecs n'est pas démontré, il reste des hypothèses ingénieuses, parfois subtiles, mais

[1] Cf. S. REINACH, *Ibid.*, t. III, p. 24 à 67, 1908.

leur nouveauté et à première vue leur caractère étrange ne prouvent pas qu'elles soient fausses. La méthode anthropologique, dont elles relèvent, peut avoir ses excès comme la méthode naturaliste[1] des mythologues antérieurs, mais elle a déjà donné de sérieux résultats : *un ancien culte grec dans lequel certains animaux étaient rituellement sacrifiés paraît désormais incontestable.* Il nous semble plus probable, comme nous l'avons dit, qu'on offrit d'abord à l'esprit de la vigne par exemple, les prémices de la vendange pour ne pas l'épuiser. Puis le bouc, animal très friand des jeunes bourgeons de la vigne, aurait été immolé pour revigorer celle-ci au printemps, Enfin, sacré en quelque sorte par l'immolation, il serait devenu une divinité, qui avec l'évolution de l'anthropomorphisme, aurait donné Dionysos. Rien d'ailleurs d'étonnant que des fidèles se revêtent à l'image de leurs dieux, portent leur nom, et mangent leur chair sacrifiée : ces faits ne prouvent pas nécessairement le totémisme.

LE CULTE DES EAUX

L'apparition des eaux qui jaillissent soudain des profondeurs du sol, leur écoulement sans fin, leur voix depuis

[1] Ulrich Köhler (*Hermès*, III, 212) verrait dans la mort d'Hippolyte un souvenir d'anciennes éruptions volcaniques près des côtes ; P. Decharme l'interprète comme étant à l'origine l'étoile du matin qui excite les convoitises de l'Aurore, mais s'enfuit à son approche (*Mythologie de la Grèce antique*, p. 520). Quel que soit le caractère hypothétique des conclusions de la méthode anthropologique, celle-ci tient autrement compte des rites et des textes que l'exégèse naturaliste.

le gazouillement du ruisselet jusqu'au grondement sourd des grands fleuves et aux colères qui semblent parfois soulever la mer ou même les lacs ; les catastrophes causées par l'inondation ou même de purs accidents, leurs vertus curatives, l'abondance ou la famine qu'elles amènent en répandant ou en retenant leur cours : tous ces faits ont dû vite faire croire aux anciens qu'il y avait là des puissances à craindre et à ménager.

« Les fleuves et les sources étaient particulièrement sacrés pour les Grecs. Chaque contrée déifiait le ruisseau qui l'arrosait, comme l'Alphée, la rivière d'Élide. On divinisait les sources ; on les considérait comme des nymphes. Les Muses elles-mêmes qui viennent de Thrace, mais qui résidèrent plus tard sur l'Hélicon en Béotie, étaient à l'origine des Nymphes des sources[1]. » On adorait le Céphise, le Scamandre, le Pénée, le Méandre, etc. ; l'Inachus, l'Eurotas, l'Asopus, avaient une mythologie et passaient pour avoir été d'abord les rois du pays. La chevelure d'Achille, à l'avance, avait été consacrée au Sperchius par Pélée, si le héros son fils revenait de Troie ; Ulysse en arrivant chez les Phéaciens salue la rivière comme un dieu qu'il faut se rendre propice, etc.

Les Argiens, nous dit Pausanias, précipitaient des chevaux dans un lac de l'Argolide, en l'honneur des Heures ; il est à croire qu'à l'origine c'était un sacrifice de chevaux à l'esprit du lac. De même les anciens habitants de Rhodes précipitaient, chaque année, dans la mer un quadrige attelé. On sait que les Cimbres, après leur victoire en 105 avant Jésus-Christ, offrirent au dieu Rhône les chevaux pris dans la bataille ; ils les précipitèrent dans le fleuve

[1] Chantepie de la Saussaye : *Op. cit.*, p. 494.

pour le remercier de sa protection. — Pline, (*Ep.*, VIII, 8), Tacite, (*Ann.*, XIV, 22), Sénèque, (*Ep.* 41), rappellent la défense de se baigner dans les sources sacrées ; qu'on ne voie pas là une prescription hygiénique, il s'agit primitivement de ne pas troubler l'esprit de la source qui pourrait refuser ses eaux bienfaisantes.

Près du lac Caralis, en Phrygie, coule une jolie source qui conduit ses eaux jusqu'au lac ; or, sur le mur des chambres élevées très anciennement près de la source, on remarque une série de sculptures religieuses qui la surplombent, pour bien marquer que l'eau est un don de la divinité du lieu. Quand l'esprit de la source fut personnifié, il devint ces naïades souvent considérées comme les mères des populations auxquelles elles apportaient la fertilité des champs. On trouve des survivances de cette croyance, par exemple dans l'*Iliade* (II, 865), où des chefs lydiens, Mesthlès et Antiphès, sont fils du lac Gygéas, et plus loin (VII, 22), il est dit que la naïade Abarbarè a donné deux fils à Boucolion : des exemples semblables seraient très faciles à extraire des contes mythologiques des anciens Grecs.

On croyait si bien les sources animées qu'on les consultait comme un devin. A Patra, on se rendait à une fontaine pour savoir si les malades devaient guérir. On commençait par lui offrir des prières et des parfums, puis on suspendait un miroir à fleur d'eau dans lequel on voyait si le malade mourrait ou non (Paus., VII-21). A Cyane, en Lycie, une fontaine consacrée à Apollon rendait des services analogues. Chez les Oropiens, en Attique, près du temple d'Amphiaraüs, était une fontaine sacrée où rien n'était lavé, mais si l'on guérissait de quelque maladie après s'y être baigné, on y jetait quel-

ques pièces d'or ou d'argent : c'était payer les services du génie de la source [1].

Certains mythes, comme ceux d'Andromède et d'Hésione, pourraient bien provenir d'un usage ancien d'offrir à la mer irritée des victimes humaines ; on sait que certaines tribus sauvages, par exemple sur la côte des Esclaves, immolent des jeunes filles pour en faire cadeau à la lubricité de leurs dieux. Mais venons au mythe d'Hésione. Poséidon irrité contre Laomédon, roi de Troie, qui lui a manqué de parole, envoie un monstre marin qui dévore les habitants du rivage. On consulte l'oracle d'Apollon, qui recommande d'offrir à la fureur du monstre marin un enfant du pays désigné par le sort. Celui-ci tombe sur Hésione, la fille même de Laomédon, qui fut enchaînée sur le bord de la mer. Sur ces entrefaites passe Héraclès qui faisait partie de l'expédition des Argonautes : il délivre la jeune fille. Le mythe d'Andromède délivrée par Persée est une variation sur le même sujet. Il semble bien que nous sommes en présence d'un vieil usage : on veut apaiser la colère des flots en courroux, peut-être après quelque raz de marée, en leur offrant une épouse pour les satisfaire.

[1] « Les auteurs anciens citent les noms de consuls romains qui fouillèrent les lacs et les étangs sacrés pour y retrouver les lingots d'or ou d'argent et les objets précieux immergés jadis. On en retira, d'après Strabon (IV, I, 13), du seul lac de Toulouse pour une valeur de 15,000 talents. » C. Renel : *Les Religions de la Gaule*, p. 174.

PRATIQUES MAGIQUES [1]

Les Grecs, comme les non-civilisés actuels, se figuraient qu'on peut produire certaines choses en les imitant de quelque façon, qu'on peut agir sur un être dont on possède seulement une partie, ou la simple image, etc. J'emprunte à Frazer (*Le Rameau d'or*) un certain nombre de pratiques magiques.

Les anciens croyaient qu'on peut atteindre un homme en agissant sur son image, par exemple amollir son cœur en amollissant un morceau de cire représentant ce cœur. (Virg. : *Eglog.*, VIII, 75.) Dans Théocrite (*Idyl.*, II) une amante se venge ainsi magiquement sur un infidèle : « Cette cire fond dans les flammes. Qu'à l'instant l'Amour fonde et dissolve de même Delphis le Myndien. Agité par mon bras, ce sabot tourne et roule autour de moi. Que

(1) Cf. l'article *Magia*, de M. Hubert, dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio.

« Un exemple curieux (*de magie*) est celui de Danaé, cette princesse enfermée par son père dans une tour et que Zeus vint y visiter sous la forme d'une pluie d'or. Allégorie, disait-on autrefois ; cela prouve qu'on arrive toujours, avec de l'or, à forcer verrous et grilles. Ceux que satisfont des explications aussi stupides ne doivent pas s'occuper de mythologie. *Danaé*, en grec, signifie la terre ou la déesse de la terre. Aujourd'hui encore, en Roumanie, en Serbie, dans certains pays d'Allemagne, quand la pluie tarde trop à tomber, on la sollicite par un rite qui relève de la magie sympathique : une jeune fille est dépouillée de ses vêtements et on l'arrose en cérémonie avec de l'eau. La nature, piquée d'émulation, traite alors la terre altérée comme les hommes ont traité la jeune fille. Cette pluie du ciel est bien une pluie d'or : c'est le ciel Zeus, qui sous cette forme liquide, vient rendre visite à la terre Danaé. » S. Reinach : *Orpheus*, p. 128, Paris, Picard, 1909.

poussé par la main d'Aphrodite, l'infidèle roule ainsi autour de ma demeure ! »

Beaucoup de tribus sauvages simulent la naissance pour procéder à l'adoption. Ce rite, selon Diodore (IV, 39), aurait été pratiqué par Héra quand Zeus obtint qu'elle adopterait Héraclès. Elle se mit donc au lit et fit passer le héros *par sa robe,* comme si elle lui donnait vraiment le jour. Selon Plutarque (*Quest. Rom.*, 5), s'il arrivait en Grèce que l'on fît les funérailles d'un disparu et que celui-ci revînt, il était alors placé sur les genoux d'une femme, lavé, emmailloté, mis en nourrice ; ces rites remplis, il reprenait seulement part à la vie générale.

Le cinquième jour après sa naissance, l'enfant était porté autour du foyer par son père nu (*circumcursatio, amphidromie*) : probablement, dit M. Reinach, pour que la course paternelle déliât les jambes du fils, car chez les non-civilisés on croit que l'état des parents retentit sur celui de l'enfant.

Dans la légende d'Iphiclus racontée par Apollodore (I, 9, 12), un couteau qui avait servi à émasculer des béliers, avait rendu cet Iphiclus impuissant, uniquement parce que son père avait par mégarde placé le couteau de l'opération près de l'enfant. Au contraire, les puissances viriles lui furent rendues grâce à une potion dans laquelle entrait la rouille laissée sur la lame par le sang des animaux. Le semblable aurait donc produit le semblable : le voisinage de ce couteau après la castration des béliers aurait rendu Iphiclus impuissant, et réciproquement, l'absorption du reste des parties génitales des béliers lui aurait restituer la virilité.

D'après la légende, Alcmène aurait mis sept jours et sept nuits à accoucher d'Héraclès, tout simplement parce

que la déesse Lucina, qui présidait aux enfantements, s'était mise devant la maison les mains jointes et les bras croisés. Cette attitude « fermée » de la déesse voisine de la mère en travail, empêchait l'enfant de naître ; il vit le jour quand elle changea de position.

On pensait avoir action sur un absent en agissant sur quelque chose qu'il eût touché. Ainsi la sorcière de Théocrite met au feu un lambeau de manteau de l'amant infidèle : celle de Virgile enterre sous son propre seuil les dépouilles qu'il lui a laissées, afin, dans le premier cas, de se venger en lui communiquant un feu intérieur, dans le second, afin de l'obliger à revenir à la maison où quelque chose de lui est enfoui.

En Arcadie, le prêtre de Zeus formait, croyait-on, avec une branche de chêne trempée dans une source du mont Lycée, un petit nuage qui ne tardait pas à en amener de plus considérables, et une grande pluie mettait fin à la sécheresse.

A Corinthe, était une famille de magiciens que l'on payait pour rendre les vents favorables.

Chez les non-civilisés, le roi est ordinairement grand prêtre et même souvent il est honoré comme dieu, aussi, c'est de lui qu'on attend la pluie et le beau temps, la fertilité des terres et les succès à la chasse. Une pareille croyance se fait encore jour dans l'*Odyssée* (XIX, 109-114).

En cas de disette, certaines tribus mettent leur roi à mort, comme leur mauvais génie; nous savons par Apollodore qu'une tribu thessalienne aurait, pour ce motif, fait déchirer par des chevaux son roi Lycurgue.

A Argos, la fiancée met une fausse barbe dans la chambre nuptiale ; à Cos, c'est le fiancé qui s'habille en femme

pour recevoir sa fiancée. Ainsi l'un et l'autre, à l'origine, voulaient donner le change aux esprits afin d'éviter les influences pernicieuses. Le sang répandu, *ex defloratione virginis,* peut-être je ne sais quelle crainte de la jalousie des esprits, rend dangereuse la consommation des mariages. Aussi on voile la fiancée, le mariage a lieu le soir ordinairement, et les époux sont soumis à des purifications[1].

AMULETTES ET TALISMANS

En pleine période historique l'usage des amulettes était encore fort répandu, preuve d'une époque fétichiste par laquelle les Grecs étaient passés : voici quelques faits empruntés du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de DAREMBERG et SAGLIO.

On employait l'agate contre les piqûres d'araignée et de scorpion, on la fixait avec des crins de lion. L'agate, couleur peau de hyène, causait la discorde dans les familles ; ces pierres, quand elles étaient monocolores, rendaient les athlètes invincibles ; Pline nous avertit que l'agathe mise entre les cornes d'un bœuf au labour donne la fertilité aux champs. Le diamant réconforte l'âme ; les dieux exaucent la prière du suppliant qui les visite tenant en main un cristal limpide (parce que par sympathie il donne la pureté du cœur probablement). Une petite pierre prise dans un nid d'hirondelle guérit de l'épilepsie ; le corail ou l'ambre au cou de l'enfant était un porte-bonheur. La dent de l'hyène au bras du

[1] S. REINACH : *Cultes, Mythes et Religion*, t. II, p. 117.

guerrier assure le but à ses traits, les nerfs du même animal rendent la fécondité disparue par la vertu de quelque mauvais sort. La face du loup chasse les maléfices, aussi la représentait-on sur les maisons; sa graisse préserve des fantômes; la langue du renard suspendue au cou guérit les maladies d'yeux; l'œil de serpent fait gagner les procès; la première dent d'un enfant, tombée sans toucher la terre préserve des maladies de matrice.

Les monnaies d'or d'Alexandre le Grand servaient de porte-bonheur, on croyait que le son des clochettes d'airain éloignait les maléfices, et que les pierres gravées représentant la Gorgone préservaient du mauvais œil, etc.

LES TABOUS.

A la magie se rattachent aussi les tabous, sortes d'interdictions rituelles, qui portent sur les personnes ou les choses, marquées habituellement où à certaines époques seulement comme dangereuses, c'est-à-dire, en langage religieux : pures, impures, sacrées.

La diminution de l'ombre à midi a rendu périlleuse l'heure de midi, puisque *notre ombre ou notre âme* diminue à cette période du jour : c'est probablement pour ce motif que les Grecs redoutaient cette heure ; c'est peut-être aussi pour la même raison qu'ils avaient fixé à midi les sacrifices qu'ils offraient aux morts sans ombres.

Comme l'ombre, le reflet peut nous causer des dangers. « C'était en Grèce un présage de mort de rêver qu'on voyait son image reflétée dans l'eau. On croyait que les esprits des eaux entraînaient les reflets ou les âmes et

que les corps privés de leurs âmes ne tardaient pas à mourir. De là l'histoire classique de Narcisse, languissant puis mourant pour avoir contemplé son image reflétée dans l'eau [1]. »

Virgile (*Énéide*, II, 719) reproduit sans doute d'anciennes traditions, quand il nous peint Énée au sortir d'un combat, refusant de toucher aux pénates, tant qu'il ne se sera pas baigné dans l'eau courante : comme chez tant de peuplades sauvages, le sang qu'il vient de répandre l'a rendu tabou ou impur, c'est-à-dire qu'à l'origine on redoutait pour les mânes les esprits des guerriers tués.

De même personne ne veut prendre ses repas avec Oreste, poursuivi par les Furies comme meurtrier de sa mère, avant qu'il soit purifié ; il a été rendu dangereux, tabou, pour avoir répandu le sang : telle était la crainte que les Grecs avaient de la colère des esprits.

Beaucoup de non-civilisés considèrent le fer comme dangereux, généralement il ne devait pas pénétrer dans les sanctuaires grecs. (PLUTARQUE : *Præcepta gerendæ reipublicæ*, XXVI, 7.) Serait-ce parce qu'il était de découverte relativement récente et par conséquent peu familier et comme susceptible d'influences funestes ?

Souvent l'homme impur se faisait couper les cheveux avant de passer par le bain de purification, c'était donc un rite de détabouage ; par exemple, sur deux vases peints, nous voyons Apollon se disposer, comme dieu purificateur, à couper les cheveux d'Oreste.

Les Grecs évitaient de s'asseoir sur un tombeau, d'entrer dans la chambre d'une femme en couches, elle était

[1] FRAZER : *Le Rameau d'or*, t. I, p. 225.

impure, dangereuse, à cause du sang répandu ou peut-être aussi en raison de cette action si mystérieuse, à laquelle des esprits ont peut-être concouru, de mettre au monde une âme vivante. Le Grec qui rencontre un épileptique, crache, afin que cette rencontre ne rende pas sa salive dangereuse pour lui, et il crache dans son sein, car il évite de répandre ainsi quelque chose de lui-même : ce serait l'exposer et lui aussi par correspondance à quelque mauvais sort. (THÉOPHRASTE : *Caractères*, XVI.)

Nous trouvons aussi le tabou du nom : on craint, en le livrant au public, d'exposer à quelque maléfice celui qui le porte. Ainsi on ne pouvait, de leur vivant, prononcer le nom des prêtres et des principaux fonctionnaires chargés de la célébration des mystères d'Éleusis : c'était un crime prévu par la loi. Les noms des prêtres étaient confiés aux profondeurs de la mer, c'est-à-dire probablement gravées sur des tablettes de bronze ou de plomb et jetées à la mer.

On sait que le nom des singes prononcé le matin était considéré comme de mauvais augure[1].

[1] « On trouve une survivance du tabou dans l'usage de certaines épithètes, comme *sacré* et *divin* dans Homère. Ainsi un roi ou un chef est sacré : ἱερὴ ἲς Τηλεμάχοιο (*Od.*, II, 409)... ou divin : δῖος Ὀδυσσεύς... son char est sacré (*Il.*, XVII, 464), et sa maison est divine (*Od.*, IV, 43). Une armée est sacrée (*Od.*, XXIV, 81), ainsi que des sentinelles en faction (*Il.*, X, 56)... Dans Homère, le poisson est sacré (*Il.*, XVI, 407, ἱερὸν ἰχθύν), et Platon rapporte que, pendant une campagne, les guerriers homériques ne mangeaient jamais de poisson. Même en temps de paix, les hommes du temps d'Homère ne mangeaient de poisson que lorsqu'ils étaient exposés à mourir de faim (*Od.*, IX, 363 ; XII, 329)... Les Hindous de l'époque védique paraissent n'avoir pas non plus mangé de poisson...

RITES ET USAGES FUNÉRAIRES

On trouve aussi chez les Grecs bien des survivances qui témoignent qu'ils sont passés, relativement aux morts, par des croyances voisines de celles des non-civilisés. Le défunt continuait à vivre surtout au tombeau ; il pouvait nuire ou se rendre utile, il y avait des précautions à prendre et des devoirs à remplir envers lui.

Dans les plus anciennes tombes explorées, comme à Mycènes, on trouve le squelette avec des parures, des armes, des offrandes, preuve irrécusable que, si haut que l'on remonte, les Grecs croyaient à une survie, dans laquelle tous ces objets étaient censés servir [1].

Le troisième jour de la fête des Anthestéries (en février) à Athènes, on s'imaginait que les ombres des

et probablement aussi les Aryens primitifs... L'aire à battre le blé, le van et la farine sont sacrés (*Il.*, V, 499 ; *Hymn. Merc.*, 21, 63 ; *Il.*, XI, 631). Semblablement en Nouvelle-Zélande, un tabou était généralement imposé aux endroits où s'exécutaient des travaux agricoles... Le mot général pour tabou en grec est ἄγνος, qui se rencontre dans le sens de *sacré* et *d'impur ;* il en est de même de l'adjectif ἅγιος et du rare adjectif ἀναγής = taboué. En général, cependant, les Grecs distinguaient les deux sens, ἄγνος désignant ce qui est sacré et ἐναγής ce qui est impur et maudit. « Tabouer » c'est ἁγίζειν, « observer un tabou » c'est ἁγνεύειν ; l'état ou la saison du tabou est ἁγνεία ou ἁγιστεία ». S. Reinach : *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, pp. 33, 34, Paris, Leroux, 1906.

[1] A Thérico, en Attique, et à Égine, M. Staïs a récemment découvert des restes de maisons prémycéniennes, sous les dalles desquelles les morts étaient enterrés ; les murs étaient aussi, à Égine, creusés de petites niches remplies d'ossements. A Orchomène de Béotie, en 1903, on a déblayé une véritable cité néolithique ; les maisons étaient construites en briques crues, en forme de huttes rondes, les morts y étaient inhumés dans la position accroupie, dite *du repos*.

morts montaient errer sur terre par une fissure du sol située près du temple de Zeus Olympios. Dans chaque maison on faisait bouillir un mélange de toute espèce de graines, sauf des fèves ; personne ne devait y goûter sous peine de sacrilège. On laissait toute la journée ces aliments pour les morts sur l'autel familial, dans une pièce où nul n'entrait, afin que les ombres errantes puissent se nourrir librement et sans témoins indiscrets. Cette institution rituelle était l'écho des plus anciennes croyances que nous retrouvons chez les non-civilisés, de même que la consultation des morts par les songes, les sorts, etc.

Nous pouvons relever quelques survivances plus curieuses encore. A la porte de la chambre mortuaire, on plaçait un vase plein d'eau, *puisée dans une maison voisine,* pour la purification des personnes qui en visitant le mort s'étaient souillées. A Athènes, au retour d'un enterrement on était impur ; des femmes étaient chargées de purifier les assistants avec du sang provenant des sacrifices[1].

Aux Anthestéries, tout le monde était impur, aussi les temples des dieux étaient-ils fermés. Les jours néfastes qui suivaient le décès étaient dans l'ordre décroissant, le troisième, le neuvième et le trentième jour. Toucher un mort, s'asseoir sur un tombeau rendaient impur. Nous trouvons des tabous analogues chez les sauvages ; l'ombre du défunt exerce une influence dangereuse sur ceux qui le touchent, sur les objets mêmes de la maison : voilà pourquoi l'eau de purification est apportée du dehors, voilà pourquoi on se purifie. Les Galles d'Hiérapolis étaient souillés durant un jour s'ils avaient vu un

[1] Voir Rohde : *Psyché*, pp. 219, 220, 231, 237.

cadavre ; à la mort d'un parent ils étaient impurs pendant trente jours et durant ce temps, ils devaient s'éloigner des mystères, ensuite ils devaient se faire raser la tête.

L'enterrement avait lieu de nuit, soi-disant pour ne pas souiller la lumière du soleil, mais c'était plutôt un usage qui provenait des anciennes croyances : les ombres, pensait-on, étaient si fugitives dans la nuit du sépulcre, que la lumière du soleil les ferait pour ainsi dire s'évanouir et qu'elles se vengeraient sur les vivants [1].

Si le défunt avait été assassiné, derrière lui venait son plus proche parent portant une lance en signe de menace contre le meurtrier, afin de satisfaire le mort, puisqu'on se montrait prêt à le venger.

Le meurtrier coupait souvent les pieds et les mains de sa victime et les rangeait sous les aisselles, afin de lui rendre impossible toute vengeance, de même que certains Australiens coupent encore aujourd'hui les pouces de celui qu'ils viennent de tuer.

Une loi de Gambréon en Mysie interdisait d'avoir aux funérailles des vêtements déchirés ; les hommes se lamentaient avec quelque réserve, mais les femmes, surtout les pleureuses à gages, pleuraient et gémissaient ; une

[1] « Tous ces cas de crainte du soleil se rattachent apparemment à la croyance si répandue, d'après laquelle les esprits ne peuvent se montrer que la nuit et doivent disparaître dès que le jour point. Cette croyance, conséquence assez naturelle du fait que les esprits apparaissent surtout la nuit dans les rêves, aurait été partagée par les Israélites : « Laisse-moi partir, dit à Jacob l'être « mystérieux qui lutte avec lui à Pénouel, car l'aurore se lève » ; cela conduisait facilement à penser que les esprits ont horreur de la lumière, surtout de celle du jour. Ils appartiennent à un autre monde, le monde des ténèbres. » Ad. Lods : *La Croyance à la vie future et le Culte des morts dans l'antiquité israélite*, t. I, p. 192.

loi de Solon leur défendait de se déchirer les joues avec les ongles. Ces deux lois allaient sans doute à l'encontre de coutumes fort anciennes. Elles nous paraissent devoir être interprétées comme les usages analogues retrouvés chez les sauvages : on désire ainsi prouver au mort sa douleur afin de ne pas recevoir de lui quelque influence néfaste, car c'est maintenant un esprit, il est devenu puissant. La douleur éprouvée n'est peut-être pas non plus à négliger, mais la crainte du mort était le facteur principal. Aux funérailles du roi, à Sparte, nous dit Hérodote (VI, 58), chacun se porte de grands coups, pousse des lamentations en criant que le défunt était le meilleur roi qu'ait eu la contrée. Circonstance bizarre, en apprenant la mort du roi on devait se couvrir de souillures sous peine d'amende : c'était encore sans doute un procédé pour se mettre pour ainsi dire un peu au niveau du défunt, afin de ne pas susciter sa jalousie. Peut-être aussi voulait-on lui donner le change en se déguisant, pour éviter son influence pernicieuse ; une loi de Lycie qui obligeait les hommes à s'habiller en femmes à la mort d'un parent paraît du moins avoir eu ce sens.

Lucien nous parle des pères et mères qui jeûnaient deux ou trois jours à la mort d'un enfant, puis, sur la prière instante des parents, goûtaient à quelque aliment, mais non sans témoigner quelque hésitation (*Du deuil, in fine*). Ces sortes de jeûnes sont fréquents chez les non-civilisés : en pareille circonstance ils ont l'appréhension de toucher à des aliments que le défunt paraît avoir marqués d'une influence funeste [1].

Lucien rapporte également qu'on s'arrache les cheveux,

[1] Sur ces sortes de survivances relatives aux morts, on lira avec profit l'ouvrage cité de M. Ad. Lods.

qu'on s'ensanglante les joues, qu'on se couvre la tête de terre, autant de rites vraisemblablement très anciens destinés à témoigner au mort sa douleur, et même à se rapprocher de son état jusqu'à le simuler en partie par la poussière répandue sur la tête, pour éviter sa jalousie.

Comme c'est l'usage encore de peuplades non civilisées, aux funérailles de Patrocle, ses amis jettent leur chevelure sur son cadavre, et Achille lui met sa propre chevelure blonde dans la main. Les cheveux ont souvent été considérés comme des parties très importantes du corps ; on les croit plus en rapport avec l'esprit, on évite de les perdre parce que leur possesseur aurait pouvoir sur celui qui les a perdus : il semble donc qu'on les offre au mort *pour rester uni avec lui;* Patrocle continuait ainsi une certaine communauté de vie avec son ami désolé, grâce aux cheveux qu'il avait placés dans sa main [1]. A Dyme, en Achaïe, était le tombeau du jeune Sostrate, aimé d'Hercule, qui lui fit aussi l'offrande de ses cheveux (PAUS : VII, 17).

[1] Avec le développement de la croyance en la puissance de certains morts divinisés, le rite prit le sens d'une offrande en signe de *soumission* (don de la partie au lieu du tout) ; tel paraît être le sens de l'offrande que les jeunes filles de Délos faisaient d'une partie de leur chevelure, avant leur mariage, au tombeau de vierges hyperboréennes inhumées sous un olivier (HÉROD., t. I, 34). De même à Trézène, garçons et filles offraient leur chevelure à Hippolyte.

LE CULTE

On peut relever dans le culte quelques survivances de religion fétichiste et animiste.

A l'époque historique, on n'ose approcher les dieux, accomplir les rites sacrés, qu'après s'être purifié ordinairement avec de l'eau. D'où venaient vraisemblablement ces idées de souillure et de purification ?

D'abord les notions de propreté et d'hygiène doivent y être pour peu de chose ; il semble que l'on redoutait d'avoir contracté je ne sais quelles influences dangereuses qui auraient pu déplaire au dieu que l'on abordait ; par une assimilation qui n'étonne pas de la part d'esprits très frustes, on crut que l'eau qui lavait les impuretés physiques débarrassait aussi des impuretés religieuses[1]. Telle paraît être l'explication de la pratique de l'eau lustrale rencontrée chez certaines tribus sauvages. Nous voyons également, par exemple, Nestor demander qu'on verse sur ses mains une onde pure avant d'adresser à Zeus ses invocations. Achille près d'invoquer les dieux pour Patrocle, se lave aussi les mains. C'était principalement lorsque les mains avaient été souillées par le sang qu'on devait au préalable les purifier. Hector ne veut point faire une libation au Souverain des dieux sans avoir auparavant effacé dans l'eau le sang qui couvre ses mains. On lavait aussi les vases destinés aux

[1] « C'est en réalité un rite magique, la propreté du corps agissant par sympathie sur l'esprit intérieur, une véritable désinfection spirituelle. » F. Cumont : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 50, Paris, Leroux, 1906.

usages sacrés. Le sel donnait à l'eau, chez les Grecs, d'après des idées qui se sont conservées jusque chez les chrétiens, une vertu sainte, un caractère plus pur. C'est le motif qui faisait souvent préférer pour les usages religieux l'eau de mer à l'eau douce. On faisait également des lustrations solennelles, des purifications générales en vue d'apaiser les dieux, comme l'*Iliade* nous en fournit un exemple, lorsqu'elle nous représente Agamemnon prescrivant une pareille cérémonie pour fléchir le courroux d'Apollon[1]. On purifiait aussi la victime tandis que les prêtres se lavaient les mains dans un bassin.

Celui qui avait versé le sang s'imposait des lustrations ; Oreste, meurtrier de sa mère, avant de prendre part au repas commun a soin de se faire purifier. Chez les Sioux et chez les Cafres, on croit que l'esprit du défunt poursuit le meurtrier, il faut donc, par des cérémonies magiques, mettre cet esprit dans l'impossibilité de nuire. Les aspersions du sang des victimes servaient à laver cette souillure probablement parce que le sang était cru le véhicule des esprits, et dans la suite, de la puissance divine déposée dans la victime par l'immolation.

Pour aller consulter l'oracle de Trophonios, selon Pausanias (IX, 39), il fallait se plonger dans l'eau d'une source, revêtir une chemise de toile et avoir des chaussures du pays ; on se baignait à différentes reprises dans la mer avant d'être initié aux mystères d'Éleusis.

Le *jeûne* était aussi un rite de purification, puisque, préservé de toute influence mauvaise venant des aliments peut-être funestés par des esprits, on était plus

[1] A. Maury : *Les Religions de la Grèce antique*, t. I, p. 317.

sûr de ne pas déplaire au dieu qu'on abordait. En général les divinités exigeaient de ceux qui se faisaient agréger à leurs mystères qu'ils aient jeûné auparavant ; par exemple à Éleusis, les mystes devaient pratiquer des jeûnes pendant neuf jours.

Généralement les prêtres ou prêtresses qui rendaient leurs oracles, comme ceux qui se présentaient pour les consulter, et à cette fin passaient la nuit dans les temples pour obtenir quelque révélation, devaient s'astreindre au jeûne. Alors seulement la divinité pouvait envahir les devins, ou se révéler aux consultants ; peut-être cette croyance venait-elle aussi de l'exaltation de l'imagination rendue plus facile en des cerveaux vides de gens à jeun [1].

Un usage très répandu était celui des libations. Elles accompagnaient communément les sacrifices, parfois aussi les traités, les mariages, les funérailles ; on les pratiquait aussi au lever, au coucher ; avant les repas on répandait quelque liqueur sur le foyer de l'autel domestique. Ordinairement on versait la libation, après l'avoir effleurée du bout des lèvres. Ces usages témoignent que, comme le non-civilisé, on pensait nourrir les esprits ; on

[1] Tout n'est pas faux dans ces remarques d'un ethnographe : « Le jeûne un peu prolongé détermine des vertiges, exaspère la sensibilité et jette l'organisme dans un état d'anxiété terrifiante. Les idées délirantes sont le fruit spontané de cet état. elles se développent dans le sens des préoccupations habituelles et s'amplifient par les impressions douloureuses que cause la solitude, où les moindres choses, formes ou bruits, prennent des proportions fantastiques. Par le jeûne, on arrive donc à volonté à l'exaltation de l'imagination, à la fixation du rêve tout éveillé, aux visions, c'est-à-dire, pour l'animiste, aux inspirations et aux esprits. » ZABOROWSKI : *Grande Encyclopédie*, article *Jeûne*.

portait d'abord la coupe à ses lèvres, originairement sans doute pour communier au breuvage du dieu.

L'offrande aux dieux des prémices des fruits de la terre, selon le P. Lagrange, fut peut-être aussi d'abord un rite de détabouage ou de *désécration ;* on offrait une partie pour n'avoir pas à redouter les esprits dans l'usage du reste. On croyait d'ailleurs que les dieux humaient l'odeur des sacrifices et s'en rassasiaient : il en était de même des morts puisqu'on les nourrissait.

Des traditions nombreuses et quelques survivances prouvent que les Grecs ont pratiqué les *sacrifices humains* [1].

D'après Eusèbe (*Prépar. Évang.*, IV), à Rhodes, au sixième jour du mois de métagitnion, on immolait un homme à Cronos; plus tard on choisit un criminel condamné au dernier supplice. A Salamine de Chypre, au mois d'aphrodisius, on sacrifiait un homme à Agraule, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulide : la victime, conduite par des jeunes gens, faisait trois fois le tour de l'autel, puis le sacrificateur lui plongeait une lance dans la poitrine et le corps était livré au bûcher; plus tard Déiphile, roi de Chypre, lui substitua le sacrifice d'un bœuf. Aux îles de Chio et de Ténédos, on offrait à Dionysos Ornadios un homme mis en pièces; à Sparte, selon Apollodore, on offrait un semblable sacrifice à Arès. Les Curètes eurent vraisemblablement l'usage d'immoler des enfants à Cronos; à Laodicée, en Syrie, on sacrifiait à

[1] R. Smith, verrait. dans ces sacrifices humains, par exemple ceux offerts à Zeus-Loup en Arcadie, des légendes nées à l'occasion des fêtes d'un clan totémique de loups; cf. *suprà* des explications analogues de S. Reinach.

Athènè une jeune fille, depuis on lui substitua une biche; Achille fit mourir douze Troyens près du bûcher de Patrocle : qu'on se rappelle à ce propos l'horrible fête des coutumes au Dahomey. De vieilles traditions à Athènes parlaient de sept garçons et de sept jeunes filles offertes chaque année au Minotaure. Au temps des guerres de Messénie, les Messéniens auraient sacrifié une jeune fille de la famille d'Ægyptus (Paus., IV, 9), et l'Athénien Léos aurait immolé ses deux filles pour le bien de l'État sur la demande de l'oracle (Paus., I, 5). A Alos, en Phtiotide, chaque fois qu'un descendant d'Athamas entrait au prytanée, la foule le garrottait, et couronné de fleurs l'immolait à Zeus-le-Glouton (D'après Lang. : *Op. cit.*)

Anciennement, à la fête des Thargélies en l'honneur d'Apollon et d'Artémis, les Athéniens *chargeaient deux hommes des fautes de tous,* puis les frappaient de verges; ils étaient enfin brûlés, un collier de figues au cou, et on jetait leurs cendres à la mer : on choisit dans la suite des criminels pour cette cérémonie cruelle.

Les flagellations rituelles des femmes aux fêtes de Dionysos en Arcadie, à Aléa, des enfants à l'autel d'Artémis Ursine, à Sparte, sont probablement des survivances de sacrifices humains [1]. Les adolescents offraient leur

[1] M. S. Reinach se refuse à voir dans ces flagellations des rites cruels dus seulement à l'influence des Scythes. Ce ne serait pas non plus, comme le croyait Pausanias, des survivances d'anciens sacrifices humains, car il aurait été peu raisonnable de frapper tout le monde, on se serait borné à deux ou trois coupables, et on n'aurait pas honoré la personne la plus frappée. (Cependant l'hommage rendu aux victimes est un rite assez commun.) Or à une fête de Dèmèter, selon Mannahrt, les fidèles se frappaient avec des scilles ou oignons marins. En Ionie, en temps de peste, on affamait un homme, puis on le gavait de figues, de fromage et de pain d'orge, et on le frappait sur les parties viriles, sept fois avec des scilles

première chevelure à Apollon Delphien. A Trézène les jeunes gens des deux sexes devaient, avant de se marier, offrir leur chevelure à Hippolyte, elle était coupée dans le temple puis conservée dans des vases d'or ou d'argent avec leurs noms : mais ce sont là sans doute de simples offrandes, non des restes d'immolation.

Frazer rapporte des témoignages qui indiquent qu'avec le progrès de la civilisation, on s'arrangea pour substituer un animal à la victime humaine. « A Potniæ, près de Thèbes, des chèvres étaient offertes à Dionysos, au lieu de jeunes garçons (PAUS., IX-8, 2). Un oracle ayant ordonné de sacrifier une jeune fille à Artémis Munychienne pour faire cesser une famine, on habilla une chèvre comme une jeune fille et on l'immola... A Salamine (Chypre), un homme était sacrifié chaque année à Aphrodite, plus tard à Diomède ; postérieurement on lui substitua un bœuf (PORPHYRE : *De abst.*, II-54). A Laodicée de Syrie, un daim remplaçait une jeune fille offerte annuellement à Athènè. » (PORPHYRE : *Op. cit.*, II, 56) [1].

La *danse* est aussi une très ancienne pratique de culte, on veut parler ici non des danses où l'on imite la démarche de l'animal dont on entreprend la chasse, pour l'atti-

et des branches de figuier sauvage. A Chéronée, on frappait, au temps de Plutarque, un esclave avec des branches d'agnus-castus, en disant : dehors, famine, entrez, abondance. Ces rites, selon Mannhart, étaient usités pour chasser les mauvais génies qui empêchaient la fertilité. M. S. Reinach voit dans ces flagellations jusqu'au sang des rites *totémiques*, destinés à renouer une union avec la *plante-totem*, qui servait à frapper et s'imprégnait de sang. Cette explication paraît bien hypothétique. *Cultes, mythes et religions*, t. I, pp. 176 sqq.

[1] FRAZER : *Le Rameau d'Or*, t. II, p. 48, Paris, Schleicher, 1908.

rer magiquement, mais de danses qui furent de véritables rites liturgiques. Ces danses généralement consistaient à mimer certaines des actions du dieu pour lui être agréable. ou pour le rendre présent et s'unir à lui en imagination, comme dans les danses d'initiation [1]. A Éleusis, les mystes prenaient part à des danses sacrées; Lucien d'ailleurs nous avertit qu' « on ne saurait trouver aucun mystère où l'on ne danse point... Tout le monde sait que l'on dit des révélateurs des mystères qu'ils les ont dansés hors du sanctuaire, ἐξορχεῖσθαι... A Délos, on ne faisait point de sacrifices sans danser, tous se célébraient avec de la musique et de la danse [2]. » A Brauron, en Attique, à certaines fêtes d'Artémis Ursine, les jeunes filles de cinq à dix ans surnommées ourses exécutaient des danses sacrées. En Crète, les Curètes dansaient au son des tambours et du cliquetis des lances, des épées et des boucliers.

Les danses religieuses ont pu à l'origine plus ou moins se confondre avec les attitudes extérieures que prenaient spontanément les fidèles dans leurs prières tout accom-

[1] « Les mystères sont si étroitement unis à la danse chez les sauvages, que lorsque M. Orpen questionna Quing, le chasseur Boschiman, sur quelques doctrines auxquelles lui Quing n'était pas initié, celui-ci répondit : « Les hommes initiés à cette danse « savent seuls ces choses. » Danser ceci ou cela signifie connaître tel ou tel mythe qui était représenté dans une danse ou un ballet d'action. C'est là une pratique si répandue qu'Acosta, dans un passage intéressant, la signale comme familière aux peuples du Pérou avant la conquête espagnole. » A. Lang : *Op. cit.* p. 261.

Voir chez A. Bros, ouvr. cité, pp. 158 et 230, des faits empruntés aux non-civilisés.

[2] *De la Danse.* — Lucien ajoute plus loin : « Les anciennes histoires fournissent à la danse ses sujets et sa matière. Le danseur doit se les rappeler avec facilité et les représenter avec noblesse. »

pagnées de gesticulations ; les contorsions qu'elles comportèrent dans la suite s'expliquent peut-être par l'espèce de frénésie survenant dès qu'on se croyait rempli du dieu. Réciproquement, la danse a pu être un rite employé pour amener l'exaltation, la possession divine en vue d'obtenir quelque révélation.

LA MYTHOLOGIE DES GRECS A GARDÉ DES TRACES D'UN ANCIEN ÉTAT DE CIVILISATION INFÉRIEURE

On a retrouvé chez les peuples sauvages bien des mythes qui ne sont pas sans analogie avec ceux que nous connaissons de l'ancienne Grèce. La ressemblance est quelquefois très frappante, il va sans dire qu'il ne peut être question d'influences subies : c'est le même esprit humain encore dans l'enfance, qui, en face du même univers et des mêmes besoins d'explication, ne pouvait éviter des conceptions plus ou moins similaires.

« Athénée (XIV, 2) raconte qu'un visiteur du sanctuaire de Léto, à Délos, s'attendait à trouver dans l'antique statue de la mère d'Apollon quelque chose de remarquable, mais que dissemblable en cela du pieux Porphyre, il éclata de rire quand il se trouva en face d'une informe idole de bois. On habillait ces idoles, on les parait, on les nourrissait comme si elles avaient été vivantes. Il est naturel que les mythes, qui datent d'une époque où les dieux grecs ressemblaient aux idoles polynésiennes, soient aussi grossiers que les mythes polynésiens [1]. » Pour les Néo-Zélandais par exemple, « le ciel qui est au-dessus de

[1] A. Lang : *Op. cit.*, p. 245.

nous, la terre qui est au dessous, sont les ancêtres de toutes choses ». Hésiode nous parle aussi (*Théog.*, 45) « de l'auguste race des dieux engendrés par la Terre et le vaste ciel », mais eux-mêmes viennent du Chaos, et la Terre a engendré le Ciel son époux. Dans la légende grecque, le Ciel, à un stade plus avancé de personnification, s'approche de son épouse, tout enflammé de désir; dans la légende néo-zélandaise, le Ciel et la Terre n'ont jamais été séparés. Dans les deux cas les enfants sont emprisonnés entre leurs parents et soupirent après la lumière. La Terre, chez les uns, invite ses enfants à se venger, chez les autres elle est purement passive; puis Cronos, un des fils dans Hésiode, et Tané-Mahuta, père des forêts chez les Polynésiens, mettent fin aux embrassements du Ciel et de la Terre.

Du Ciel mutilé par Cronos, le sang tombant sur le sol produit, comme en beaucoup de mythes sauvages, d'étranges créatures : les nymphes des frênes, les géants et les furies. Les peuples enfants regardent même les objets inanimés comme des êtres possédés de désirs et de passions; on comprend alors qu'ils s'expliquent de cette manière la séparation du Ciel et de la Terre.

Les Grecs attribuaient la couleur noire de la corneille à une malédiction d'Apollon contre Coronis, blanche d'abord, mais qu'il punit ainsi de son infidélité. Or, par exemple chez les Namaquas, à Heitsi-Eibib, on explique aussi par une malédiction certaines particularités des animaux.

La Terre comme mère nourricière est adorée, ainsi que le fut Dèmèter, par les Shawnis en Amérique. Dans l'*Iliade* (V, 499) Dèmèter préside au vannage des grains; aux îles Tonga, l'esprit du vent et de la végétation est appelé

alo-alo, ce qui signifie vanner. Des sorciers du Nord vendaient des outres de vent aux navigateurs comme Éole à Ulysse. Les Boschimans et les habitants de l'île de l'Amirauté ont des divinités phalliques analogues aux Hermès des Grecs. — Selon Frazer (*Le Rameau d'Or*, t. I, p. 123), les Hellènes ou peut-être les habitants d'Émèse, où l'on adorait le soleil, ne lui offraient que du miel, jamais de vin, car son ivresse aurait pu causer de grands malheurs. A Athènes, une partie du prytanée avait juridiction sur les haches qui avaient servi aux meurtriers, ce qui suppose une ancienne croyance à la complicité de ces instruments. Certaines tribus australiennes disent que la lune créa l'homme d'une pierre, et, selon les Grecs, les pierres jetées par Deucalion après le déluge se seraient changées en hommes. Comme les Grecs, les Australiens ont leur âge héroïque (*l'alcheringa*), durant lequel leurs ancêtres accomplirent de grands exploits et les plus anciens rites religieux.

Il semble donc que les Grecs sont passés par un état social et religieux analogue à celui de nos sauvages actuels. C'est encore en se faisant une âme enfantine qu'on peut entrer dans la pensée souvent enfantine de leurs lointains ancêtres.

« L'homme des premiers temps (disons, nous, des *très anciens* temps) était sans cesse en présence de la nature. Il jouissait de la lumière, il s'effrayait de la nuit, et quand il voyait revenir « la sainte clarté des cieux », il éprouvait de la reconnaissance... Il attendait le nuage bienfaisant d'où dépendait sa récolte, il redoutait l'orage qui pouvait détruire le travail et l'espoir de toute une année. Il sentait à tout moment sa faiblesse et l'incomparable force de ce qui l'entourait. Il éprouvait perpétuellement un

mélange de vénération, d'amour et de terreur pour cette puissante nature.

« Ce sentiment ne le conduisit pas tout de suite à la conception d'un dieu unique régissant l'univers. Car il n'avait pas encore l'idée de l'univers. Il ne savait pas que la terre, le soleil, les astres, sont les parties d'un corps; la pensée ne lui venait pas qu'ils puissent être gouvernés par un même être. Aux premiers regards qu'il jeta sur le monde extérieur, l'homme se le figura comme une république confuse, où des forces rivales se faisaient la guerre... Il leur attribua la pensée, la volonté... il les pria et les adora: il en fit des dieux [1]. » Telle fut *la période naturiste* que les anciens Grecs ont traversée; nous allons rechercher quelles influences étrangères probables ils reçurent et quels furent leurs plus anciens cultes locaux connus: nous assisterons ainsi à l'effort du génie grec pour se dégager de la nature et de ses déités vagues, pour leur attribuer peu à peu des traits tout humains, des histoires, une généalogie, en un mot *préparer la période anthropomorphiste.*

[1] Fustel de Coulanges : *La Cité antique,* l. III, c. II.

II

LES INFLUENCES ÉTRANGÈRES

SOMMAIRE

Influences védiques, les Grecs et les Hindous. — Influences sémitiques, en particulier phéniciennes.

CHAPITRE II

Les influences étrangères.

I

LES GRECS ET LES HINDOUS

La thèse des influences védiques sur les anciennes croyances des Grecs était encore classique il y a une vingtaine d'années, depuis on est devenu plus circonspect : l'indianisant Max Muller la soutint toute sa vie avec les grandes ressources que lui offraient ses riches connaissances en linguistique et en mythographie. Alfred Maury écrivait il y a cinquante ans : « Les populations (de la Grèce ancienne) professaient un naturalisme panthéistique dont nous trouvons le prototype dans les Védas. Ces livres sacrés de l'Inde nous ont conservé, avec leur physionomie originelle, les conceptions mythologiques qui ne nous paraissent chez les premiers poètes grecs, que transformées, altérées par l'anthropomorphisme..... Il ressort avec évidence de la comparaison des plus vieilles légendes de l'Inde et de la Grèce, que leurs habitants adoraient jadis des dieux analogues et parfois tout semblables [1]. »

[1] *Op. cit.*, t. I. p. 30. Dans le premier volume de son ouvrage, W. Immervahr *Die Kulte und die Mythen Arkadien*, Leipsig. Teub-

Récemment Victor Henry a soutenu encore cette thèse radicale. « En réalité, les ressemblances s'étendent au panthéon presque tout entier, à condition qu'on ne les exige pas trop littérales et que l'on sache se contenter de l'approximation de probabilité que le bon sens affirme équivaloir à une certitude... Les Gandharvas de l'Inde sont assez différents des Centaures de la Grèce; mais leurs noms les apparentent, et un trait spécifique qui leur est commun, leur incontinence brutale, jette dans la balance un poids décisif... On multiplierait à plaisir ces concordances, discutables si on les prend chacune à part, mais inébranlables en tant qu'elles font masse. Tel groupe ethnique a oublié la moitié du mythe, et tel autre l'autre moitié, mais les récits se raccordent comme deux fragments de papyrus [1]. »

Il ne nous appartient pas de prendre parti dans cette controverse, mais s'il paraît certain que plusieurs dieux grecs ont leur correspondant dans le panthéon védique et qu'à l'origine ils devaient fort se ressembler chez les anciens Indo-Européens, il reste que les indianistes se sont trop souvent contentés d'analogies superficielles,

ner, 1891) a résumé, relativement aux quarante-quatre divinités du panthéon arcadien, tout ce que les indianistes et les philologues de l'école Max Müller avaient écrit précédemment.

[1] *La Magie dans l'Inde antique*, pp. XIX et XX. Le même auteur signale par exemple le culte du feu, *Hestia*, *Agni*, dans l'Inde, et *ignis* à Rome; les deux cavaliers jumeaux des Védas, les *Açvins*, qui correspondraient à *Castor* et *Pollux* chez les Grecs. M. Oldenberg observe qu'ils sont dans l'Inde : l'étoile du soir et l'étoile du matin qui conjurent les périls de la mer comme les *Dioscures*, déjà chez Homère ils vivent alternativement; *Puschan*, dieu des voyageurs, serait devenu *Hermès*; *Hèraklès* comme *Indra* délivre des vaches prisonnières. *La Religion du Véda*, Paris, Alcan, 1903, p. 176; voir p. 28.

d'étymologies fantaisistes, comme Despoina rapprochée de Dasapatni ; il reste aussi que des ressemblances ne sont pas nécessairement la preuve d'influences reçues. Notons cependant les assimilations faites le plus communément.

Il semble d'abord que tous les peuples de race indo-européenne aient reconnu comme divinité suprême un roi du firmament, présidant aux phénomènes célestes, armé de la foudre et livrant aux ennemis de la lumière, aux dieux des nuages, des combats incessants. Le Rig-Véda est rempli de récits relatifs aux luttes de ce dieu, *Indra*, contre ses puissants ennemis. Le Dieu suprême des Grecs serait un dieu védique. « Le nom qu'il porte, Ζεὺς πατήρ, *Diespiter*, *Jupiter*, est tout sanscrit et se retrouve en tête du vieux Panthéon indien, c'est *Dyauschpitar*. Ce Ζεὺς, *Zeus* ou *Dzeus*, est l'ancêtre du Zeus grec et du Jupiter latin. La présence simultanée de cette divinité en Grèce et en Italie nous montre la généralité de son culte chez la race pélasgique ; ou, pour parler plus exactement, l'existence de ce nom, dont le grec Θεός n'est qu'une forme altérée, dénote chez toutes les populations de cette race une même notion de la divinité. Le radical *Div* qu'il renferme signifie *briller*, et a donné naissance au mot *Dèva*, Dieu dans la langue védique ; ce qui montre bien quelle idée se faisaient de la Divinité les antiques tribus venues de l'Arye. Cette idée était intimement liée à celle de soleil, d'astres, de corps lumineux[1]. »

Notre incompétence nous interdit de discuter les étymologies invoquées, à première vue elles paraissent très vraisemblables ; mais est-il sûr que le Zeus *hellénique* fut le plus grand dieu de *toutes* les anciennes tribus

[1] A. Maury : *Op. laud.*, t. I, p. 53.

grecques? est-il sûr que les divers Zeus furent primitivement des divinités du ciel lumineux? Et quand cela serait, est-il prouvé qu'ils ne sont pas autochtones et que leurs caractères ne peuvent venir que du grand dieu de la lumière chez les Indous : l'Indra védique? — Tous les traits du Zeus homérique (lancer la foudre, répandre la pluie, chasser les nuages, faire briller le soleil dans le ciel éclairci, dominer le monde de son regard), écrit-on, « conviennent parfaitement à Indra, le dieu des dieux, comme l'appelle le Mahâbhârata, le dieu du ciel, de l'air azuré, de la foudre... Les Aryas l'invoquaient comme le dieu éternel, premier-né dont la puissance est sans bornes, irrésistible, incomparable..., l'auteur de tout ce qui existe » (A. Maury, *Ibid.*, p. 57). Il faut convenir que le Zeus hellénique semble placé à un rang moins élevé; d'ailleurs il n'est point démontré qu'il soit primitif, loin de là, il est plutôt déjà le résultat d'un certain syncrétisme.

On a aussi rapproché le ciel et la terre souvent objets d'adoration des anciennes tribus grecques, des mêmes divinités qui sont appelées par le Rig-Véda « *le couple immortel, les deux grands-parents du monde* ». A Samothrace, où subsistait l'ancien culte des Pélasges, les deux grands dieux étaient le Ciel et la Terre, et à Sparte Zeus et la Terre avaient un temple commun. Mais on est obligé d'ajouter : « l'adoration du ciel et de la terre existe d'ailleurs chez des populations qui n'ont eu aucun contact avec les nations de race indo-européenne », (A. Maury, *Ibid.*, p. 72), comme dans la Nouvelle-Zélande, ce qui énerve fort l'argumentation. Bien plus problématique encore est l'assimilation des *Daityas*, des *Vritas*, des *Asouras*, ennemis d'Indra, qui ne sont autre chose

que les nuages dissipés par les rayons du soleil, des *Souchnas*, personnifications de la sécheresse et du feu, avec les Titans de la mythologie grecque qui veulent escalader le ciel et détrôner Zeus, mais sont vaincus et précipités, au milieu des éclairs, dans le ténébreux Tartare.

Prétendre que le trident de Poséidon vient du trident du dieu Savitri, qui habitait primitivement les hauteurs célestes où se forme la pluie, puis fut placé au sein des eaux quand les Pélasges eurent connu la mer, est aussi peu vraisemblable.

Hadès peut ressembler à l'*Aditi* védique, c'est-à-dire très probablement la Terre considérée comme le réceptacle des morts, et Athènè peut avoir été en certaines contrées une divinité des eaux et prêté son secours à Zeus, comme *Saraswati*, déesse marine qui aide Indra à combattre les mauvais génies, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des influences indouistes.

Il est remarquable que les Grecs comme les Indous adoraient le feu, particulièrement celui du foyer domestique, qui à l'origine, grâce au ministère sacerdotal du chef de famille, consumait les victimes. *Agni*, la flamme du sacrifice, qui dort dans le bois et se réveille quand le sacrificateur en frotte les morceaux, est une des principales divinités des Védas, celle à laquelle on sacrifie en premier lieu. On a rapproché son nom de l'*ignis* des latins. L'hymne homérique à Aphrodite chante Ἑστία, le foyer personnifié, comme la plus auguste des déesses ; à Olympie, cette déesse était la première à laquelle on sacrifiât ; en Crète, dans les serments solennels, le nom de Hestia était prononcé avant même celui de Zeus Crétois ; dans la plupart des cités grecques, comme Mantinée, Mé-

gare, Hermioné, Athènes, on entretenait un feu sacré en l'honneur des dieux tutélaires : tous ces détails indiquent un très ancien culte du feu, qui probablement remonte à l'époque où les Grecs étaient encore une tribu des Aryas. On a donné comme étymologie à Héphaïstos, en dorien Aphaïstos : ἄφω, ἅπτω, souffler, brûler, et ἑστία, le foyer, également ἐφι et ἑστία, c'est-à-dire qui veille sur le foyer. En gagnant les îles volcaniques qui entourent la Grèce, les Pélasges auraient personnifié le feu des volcans dans cette divinité, et comme le feu est l'élément indispensable aux artisans, elle serait devenue le forgeron divin des épopées homériques.

On a aussi rapproché le dieu de la vigne, Dionysos, du *Soma* védique, liqueur fermentée offerte en libation aux dieux, qui ne tarda pas, à ce titre, à devenir à son tour un dieu médiateur. « En pénétrant dans l'Asie-Mineure et la Grèce, les frères des Aryas transportèrent au jus de raisin le nom qu'ils donnaient à la liqueur qui leur servait à honorer les dieux… Une tradition indienne dit que le Soma a été reçu dans la cuisse d'Indra ; et la même fable était racontée par les Grecs sur leur Dionysos [1]. » Tous deux reçoivent les épithètes de fort, de taureau, de vivant dans les montagnes.

Dans les Védas, *Indra,* le dieu du ciel serein, est représenté comme triomphant du serpent *Ahi,* le nuage qui s'allonge dans les nues, et de *Vrita,* le dragon céleste ; ils retiennent les eaux prisonnières et obscurcissent le ciel, mais Indra les oblige à se rendre à la terre : il est vraisemblable que plusieurs mythes grecs, peut-être par exemple la victoire d'Apollon sur le serpent Python,

[1] Maury : *Op. cit.*, t. I, pp. 118. 119.

représentent des idées analogues, mais alors même il serait encore difficile de conclure des ressemblances à une influence certaine [1].

II

LES INFLUENCES SÉMITIQUES ET PARTICULIÈREMENT PHÉNICIENNES

Les pays grecs étaient trop proches voisins de la Phénicie, et les relations trop faciles, surtout par l'intermédiaire des iles de l'Archipel, pour ne pas subir notablement l'influence d'une civilisation plus ancienne et plus avancée que la leur.

Helbig [2] observe que la Thrace, par sa situation géographique, était en relations très suivies avec l'Asie. Les populations d'Asie-Mineure passaient souvent en Thrace, et inversement. Très anciennement, les Phéniciens exploitèrent les trésors métallurgiques de l'île de Thasos sur les côtes de Thrace. « L'usage de la circoncision chez les Adamantes établis autour du Pangée permet de supposer qu'ils subissaient l'influence sémitique. C'est dans le commerce incessant avec les habitants de l'Asie-Mineure et avec les Phéniciens placés au milieu des Thraces que ceux-ci avaient puisé ces germes de civilisation que leur attribue l'Épopée (homérique)... Elle nous dit par exem-

[1] Cf. A. Millet : *La Religion indo-européenne*, *Revue des Idées*, 15 août 1907. Zaboroswski a établi récemment d'ailleurs avec beaucoup de vraisemblance que les anciens Aryas ne venaient pas du plateau de l'Iran, mais de l'Europe méridionale. *Les Aryas*, Paris, Doin, 1909.

[2] *L'Épopée homérique*, trad. franç., Paris, 1894.

ple que Thoas, roi de l'île de Lemnos, habitée par les Thraces, avait reçu comme don des navigateurs phéniciens un cratère précieux (*Il.*, XXIII, 745). » Peut-être les glaives thraces, vantés dans l'Épopée, viendraient-ils des fonderies phéniciennes établies dans l'île de Thasos ou au pied du Pangée (p. 15). Elle professe l'admiration pour les objets d'art provenant de Phénicie. Le cratère d'argent proposé en prix aux funérailles de Patrocle est appelé le plus beau de la terre, car il aurait été fabriqué par les Sidoniens, habiles en art, et apporté au-delà des mers par les Phéniciens (*Il.*, XXIII, 741; IV, 615). Les plus beaux *péploi* du trésor de Priam sont tissés par des esclaves sidoniennes (*Il.*, VI, 289). La cuirasse artistique d'Agamemnon lui a été donnée par Kinyras, roi de Chypre, île très en rapport avec les Phéniciens. « Ces rusés négociants visitent... la Crète (*Od.*, XIII, 273), Lemnos (*Il.*, XIII, 745), Ithaque (*Od.*, XV, 482, p. 24). » On a découvert dans les tombeaux à fossé de l'acropole de Mycènes, par conséquent avant l'invasion des Doriens dans le Péloponèse, des pièces artistiques qui rappellent le travail phénicien : telle une tête de taureau avec des cornes d'or et une rosette d'or au front. « Newton et Lenormant ont déjà fait remarquer que les peintures murales d'un tombeau, appartenant à l'époque du roi Thoumès III (d'après Lepsius, 1591 à 1565 avant Jésus-Christ), représentent un objet tout à fait semblable parmi ceux qui sont apportés en tribut par les Kéfa, c'est-à-dire par les Phéniciens. On retrouve quelque chose d'analogue dans une statue-portrait d'homme, découverte dans l'île de Chypre, tenant de la main gauche une tête de taureau. Nous pouvons donc en conclure que l'ouvrage en argent de Mycènes provient d'une fabrique phénicienne... Dans un

autre tombeau de Mycènes, on a trouvé deux figures en or faites au repoussé représentant une déesse nue. Toutes deux ont une colombe sur la tête, l'une d'elles a en outre une colombe sur chaque épaule. Milchœfer et Lenormant, indépendamment l'un de l'autre, ont émis l'avis que ces deux figures représentaient Astarté, et ils ne se sont pas trompés... Cinq plaques absolument identiques qu'on a trouvées dans deux de ces tombeaux représentent un édifice entouré de colombes, qui rappelle le temple d'Aphrodite de Paphos, connu surtout par les monnaies cypriotes. » (pp. 41, 42.)

Ce serait seulement assez tard que les Grecs auraient exposé des idoles dans leurs temples. « Cette innovation paraît avoir été inspirée par des influences orientales. Tout le monde sait que, chez les Égyptiens, les Chaldéens et les Phéniciens, cette coutume religieuse remonte à la plus haute antiquité (*Ibid.*, p. 536). Les Grecs établis en Asie et dans les îles avoisinantes adoptèrent souvent les dieux indigènes. Les Doriens fixés à Lindos, dans l'île de Rhodes, s'approprièrent le culte de la divinité orientale qu'on y adorait, et le nom d'Athèna lui fut donné. Le Poséidon honoré à Ialysos paraît d'origine phénicienne, on disait son culte apporté par Cadmus, ses prêtres se recrutaient par voie d'hérédité dans certaines familles d'origine phénicienne (DIODORE : V, 58). L'idole d'Hérakles vénérée à Érythrée était debout sur un radeau, comme le Melkart tyrien ; Pausanias (VII, 5, 3) invite à penser qu'elle était de style égyptisant. « La plus ancienne figure d'Artémis représentée sur des monnaies d'Éphèse est bien un type asiatique, et l'idée comme la forme de Priapos dénote une origine orientale, même à une époque plus avancée de l'art grec (*Ibid.*, p. 538). » Le temple d'Aphro-

dite dans l'île de Cythère, qui passe pour le plus ancien sanctuaire de la déesse en Crète, paraît d'origine phénicienne. Elle était représentée armée comme l'Astarté de Sidon, de Chypre ou de Carthage; on en a aussi rapproché l'Aphrodite Aréia, également représentée armée à Sparte (PAUS., III, 15, 10; 17, 5).

De son côté, Philippe Berger écrit : « La Grèce a pris les matériaux de sa civilisation, non pas tant à l'Inde, avec laquelle elle était sans contact depuis une longue série de siècles, qu'à ses voisins immédiats, à l'Égypte, à l'Asie-Mineure et surtout aux Phéniciens, qui ont joué, durant toute l'antiquité, le rôle d'intermédiaires entre l'Orient et l'Occident... Il est impossible, en effet, de toucher aux origines de la Grèce sans se heurter à la Phénicie, à l'Égypte et à l'Assyrie ; l'*Histoire de l'Art dans l'antiquité,* de M. Georges Perrot, en fournit presque à chaque page la preuve[1]. » Dans son livre qui traite *De l'Origine des cultes arcadiens,* M. Victor Bérard exprime plus nettement encore son opinion en disant : « presque tout l'olympe grec est peut-être d'origine sémitique » (p. 364). Sans nous permettre de prendre radicalement position pour ou contre, nous voudrions exposer sa thèse générale et en noter les parties les plus vraisemblables.

M. V. Bérard simplifierait ainsi l'évolution religieuse de l'Arcadie, reconnue de tout temps comme le canton où se seraient le mieux conservées les plus anciennes traditions grecques. Tout d'abord des populations primitives, appelées communément Pélasges, dont on sait peu de

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 15 nov. 1896, p. 378.

choses, qui adoraient le soleil, Pan, et la lune, Séléné, et généralement divinisaient les phénomènes physiques. Au ve siècle, les Mantinéens adoraient encore Zeus-foudre, à l'origine la foudre fut aussi très probablement personnifiée et divinisée en Arcadie. Mais la principale divinité était Pan, si bien qu'on appela aussi *Panie* la terre des Pélasges. En Arcadie, presque toutes les montagnes lui étaient consacrées : « le Ménale, où les chasseurs entendaient son chalumeau ; le Cyllène ; le Lampeia, aux sources de l'Érymanthe ; le Scoléitas, aux portes de Mégalopolis ; le Nomia, près de Lycosura ; le Parthénion, entre Argos et Tégée ; et le Lycée lui-même... Durant les temps helléniques et romains, ce pauvre dieu, relégué à l'étable, n'avait plus que la surveillance des troupeaux, *Pan ovium custos*. Mais à l'origine, Pan, maître radieux de la lumière bienfaisante, était la divinité suprême.

La nature solaire de ce dieu se laisse deviner : « Pan avait ses troupeaux en Arcadie, comme Hélios les siens en Italie ou en Espagne ; Pan était fils de l'Éther, et, dans les mythes arcadiens, c'est lui qui découvrait à Zeus la retraite de Dèmèter, comme ailleurs Hélios découvrait à Dèmèter la retraite de Koré... *Pan ipse solem se esse prudentioribus permittit intelligi* (MACROBE : *Saturn.*, I, 22)... Les mêmes épithètes furent ensuite appliquées à Apollon et à Pan... Sélénè, la déesse lunaire, était alors la compagne de Pan. Avec lui, elle était adorée dans les cavernes, alors que la dévotion n'avait point encore élevé de temple aux dieux [1]. » On nous cite Virgile (*Georg.*, III, 391) et Macrobe (*Saturn.*, V, 22) qui rapportent une légende d'après laquelle Pan, également dieu

[1] Victor BÉRARD : *Op. cit.*, pp. 61, 62.

de montagnes, se serait couvert d'un blanc manteau de neige pour capter les caresses de Sélénè. « Autour de ces dieux, il est possible et vraisemblable que l'imagination et la superstition populaires aient groupé nombre de ces légendes et de ces rites, que l'on retrouve chez tous les peuples primitifs, — fées, lutins, sorciers, revenants, sources miraculeuses, pierres levées, cavernes consacrées, arbres divins, — et qui de générations en générations se transmettent, en s'accommodant aux cultes et aux dogmes successifs [1]. »

Dans une seconde période, les Phéniciens auraient exercé une influence religieuse, non seulement de proche en proche depuis la côte, mais plutôt grâce au commerce florissant qu'ils auraient entretenu avec toute la région, sous la protection de forteresses construites au centre même du pays.

Les Pélasges Arcadiens auraient ainsi reçu des commerçants phéniciens une religion complète, et l'auraient conservée durant des siècles sans modifications profondes, tout au plus auraient-ils imaginé quelques légendes nouvelles pour expliquer les vieilles cérémonies.

Mais voici que sous le nom d'Achéens d'abord, des barbares fondent sur le Péloponèse, le bouleversent, s'établissent sur son pourtour et isolent l'Arcadie. Cependant durant leurs migrations successives en Béotie, en Laconie, en Élide, en Achaïe, en Argolide, dans leurs rapports avec les comptoirs du littoral, ils avaient eux-mêmes subi l'influence phénicienne ; ils étaient ainsi préparés à adopter les idées et les mœurs de leurs vaincus : la brillante civilisation mycénienne en serait résultée. Celle-ci aurait

[1] Victor Bérard : *Op. cit.*, p. 324.

succombé sous le flot d'autres envahisseurs dont les hordes dernières auraient été les Doriens. Les survivances religieuses et l'analyse de la mythologie grecque montreraient que ces populations ne disposaient à l'origine que de légendes très frustes ; ce serait au contact des Pélasges à demi sémitisés qu'elles auraient enrichi leur religion des développements connus. « Les Hellènes rencontrèrent partout des dieux sémitiques qu'ils transformèrent en dieux grecs et qu'ils adoptèrent[1]. » — « L'Hellène tira tout au grand jour, raisonna les dogmes et les légendes. pensa qu'un Dieu ne mourait pas pour ressusciter, et qu'une déesse mère n'était pas en même temps une déesse vierge. Il mit l'ordre et les distinctions logiques en tout cela[2]... Il fit les dieux à son image, avec les qualités et les défauts, les vertus et les vices, les besoins et les plaisirs, les faiblesses et les forces de l'homme agrandies[3]. » Lentement dans les diverses contrées de la Hellade s'opéra une certaine unification dans les cultes et les légendes. Elle fut surtout l'œuvre des poètes et des artistes. Les épopées homériques, la théogonie d'Hésiode, les chants lyriques, plus tard les œuvres des tragiques rendirent familières à tous les traditions de chaque canton ; les jeux et le sentiment de la solidarité commune en face de l'invasion perse fortifièrent encore les sentiments panhelléniques.

[1] V. Bérard : *Op. cit.*, p. 360.

[2] Ainsi la Vierge reine du ciel serait devenue Héra, Artémis, Athéna, Koré, suivant les épithètes et qualités attribuées à la Baalat : le croissant d'Astarté aurait donné aux Grecs Artémis ; sa colombe, Aphrodite ; sa haste, Athéna ; le dauphin, Amphitrite ou Téthys ; les épis, Démèter ; etc.

[3] *Ibid.*, p. 365.

La thèse de M. V. Bérard était trop radicale pour ne pas soulever des contradictions. Les uns prennent pour devise : *ex oriente lux,* d'autres s'attachent au contraire à montrer la fragilité des hypothèses orientales. Déjà en 1893, dans l'*Anthropologie,* pp. 715 *seq.*, M. S. Reinach avait parlé du « mirage oriental ». Cependant si l'on écarte des rapprochements visiblement forcés ou trop ingénieux, il reste quelques points sur lesquels M. V. Bérard paraît avoir rendu assez vraisemblable l'influence phénicienne. Aussi bien il semble qu'on doive dire avec M. Maspéro : « Leur présence (des Phéniciens) au milieu des peuples primitifs de la Grèce eut sur le caractère et sur les religions de la race hellénique une influence dont on commence à rechercher les preuves, après l'avoir niée trop longtemps[1]. »

Zeus-Lykaios. — Le dieu souverain de Thèbes, fondée par le Phénicien Cadmus, d'après la tradition, était appelé ἐλίευς, expression qui serait l'équivalent de Elioun, (dieu du ciel, et en particulier du soleil), le grand dieu phénicien que Sanchoniaton traduit par ὕψιστος ; d'autre part, Pausanias (IX, 8, 5) nous parle d'un Zeus-Hypsistos à Thèbes.

L'Arcadie, dont les usages religieux ressemblent souvent à ceux de Thèbes, adore le dieu du mont Lycée, Zeus-Lykaios, comme les Phéniciens adorent Baal-Carmel, Baal-Liban, Baal-Hermon, très probablement parce que les montagnes paraissent proches du ciel.

[1] *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 295. « L'art de la période mycénienne trahit des relations très anciennes avec la civilisation babylonienne. » CHANTEPIE..., p. 494. Selon HELBIG, les objets retrouvés à Mycènes ressembleraient à ceux de Phénicie.

Il est fort étonnant que Pausanias ne mentionne aucune statue de Zeus-Lykaios, ni à Mégalopolis, ni à Tégée, ni sur le Lycée, or ne semble-t-il pas que, si cette offrande eût convenu à son culte, elle nous serait signalée ? A Tégée, Zeus-Téléios a dans l'agora un autel et pour simulacre une pierre tétragonale, représentation, dit Pausanias (VIII, 48,6), que les Arcadiens semblent avoir particulièrement en honneur. Or on sait que les Phéniciens figuraient leur divinité sous la forme grossière d'un cône ou d'une pyramide : réduction probable des montagnes sacrées, qui, comme nous l'avons dit, tiennent une si grande place dans leur religion. « *Est Judæam inter Syriamque Carmelus,* écrit Tacite (*Hist.*, II, 78) ; *ita vocant montem deumque, nec simulacrum deo aut templum situm tradidere majores, aram tantum et reverentiam.* »

Pausanias mentionne aussi sur la pente du Lycée (VIII, 38, 6) et à Mégalopolis (VIII, 30, 2) l'enceinte, *téménos,* à ciel ouvert entourée de pierres, dans laquelle nul ne devait pénétrer sous peine de mort, sauf les prêtres, comme dans divers sanctuaires phéniciens (ἄβατον) ; le sommet du Carmel était un *abaton* interdit au vulgaire [1].

Sur la plus haute pointe du Lycée, dit Pausanias (VIII, 38, 7), est un tertre de terre, l'autel de Zeus-Lykaios ; devant l'autel, deux colonnes du côté du soleil levant, des aigles dorés sont gravés sur elles, mais à la mode très ancienne, sur l'autel on offre de mystérieux sacrifices.

[1] Voir LAGRANGE : *Études sur les religions sémitiques,* deuxième édition, pp. 180 et suivantes. Il écrit page 213 : « M. V. Bérard a montré que ce sanctuaire grec était en réalité d'origine phénicienne. »

a) Or, « le culte chez les peuples sémitiques peut toujours se ramener à un type uniforme, le culte des hauts lieux. Un tertre naturel ou artificiel avec une plate-forme sur laquelle on adore la divinité ». (P. Berger : *Art. cité*, p. 384.) — *b*) L'usage des doubles colonnes était répandu chez les Sémites. Tantôt très élevées, elles paraissent avoir orné l'entrée des temples, comme à Hiérapolis (Lucien : *De dea Syr.*, 31), à Paphos (sur une monnaie chypriote); tantôt plus petites, elles semblent en rapport plus étroit avec l'autel, comme celles de bronze de huit coudées au temple d'Héraklès à Gadès (Strab., III, 4), celles que vit Hérodote à Tyr (*Ibid.*, II, 44), celles retrouvées par M. G. Perrot dans l'île de Gozzo, de deux mètres à peine, qui étaient érigées de chaque côté d'un édicule abritant un bétyle conique[1]. — *c*) « Le globe ailé, remarque M. Bérard, est le motif ordinaire de tous les chambranles des portes phéniciennes », on le voit également « sur les stèles et colonnes des pays phéniciens », *op. laud.*, p. 77; c'est là probablement l'aigle à la mode très ancienne. — *d*) D'après les légendes grecques, Lykaon, fils de Pélasgos, aurait offert en repas son propre fils ou son petit-fils à Zeus, qui, indigné, l'aurait changé en loup. Platon, après avoir rappelé que les Carthaginois sacrifient parfois leurs propres fils à Kronos, ajoute : « Dans les fêtes du Lycée... des Hellènes font les mêmes sacrifices » *Min.*, 315 c.). Porphyre, à son tour, citant Théophraste, nous dit « qu'à certaines époques périodiques, les Arcadiens vont jusqu'à arroser l'autel du sang des leurs » (*De Abst.*, II, 27). En Achaïe, les Patréens, d'après une ancienne tradition, auraient sacrifié longtemps leurs enfants; les

[1] *Hist. de l'Art...*, III, pp. 298 et suiv.

Curètes immolaient des enfants à Kronos. « Dans tous les pays sémitiques, le sacrifice humain fut le sacrifice par excellence. Melkart à Tyr, Astarté à Laodicée, Tanit et Kronos à Carthage, Atergatis à Hiérapolis, Zeus à Chypre, réclamaient des victimes humaines, avec une préférence pour les nouveau-nés. Comme Lykaon devant son Zeus, le Tyrien apportait devant Moloch son nouveau-né [1]. »

Ces remarques de M. Bérard laisseraient peut-être cependant des anthropologistes dans l'hésitation. Ils répondraient que le culte des montagnes, des pierres sacrées et des colonnes, est rencontré un peu partout; l'assimilation du globe ailé à la représentation de l'aigle à la mode très ancienne leur paraîtrait hypothétique. Ils ne manqueraient pas de rappeler aussi les meurtres rituels très répandus, dans lesquels le fils du roi est sacrifié, soit aux lieu et place du roi lui-même devenu vieux et ainsi comme revigoré par la jeune âme mise en liberté, soit en victime expiatoire à l'occasion de quelque calamité publique [2].

Sans doute plusieurs des raisons de M. Bérard, prises à part, pourraient peut-être trouver leur explication dans le folklore et les besoins partout analogues de l'esprit humain; mais leur *ensemble* laisse cependant une impression très favorable à sa thèse, dont la vraisemblance devient encore plus manifeste quand on songe aux relations commerciales établies de très ancienne date entre le Péloponèse et la Phénicie.

[1] V. Bérard : *Op. cit.*, p. 65.

[2] Lire à ce sujet : Frazer : *Le Rameau d'Or*, trad. franc., II, pp. 43 et suiv.

M. P. Berger[1] relève, touchant le temple de Zeus à Olympie, des indices d'influence sémitique, qui, même ajoutés à ceux que nous signalerons pour d'autres cultes, ne permettent guère cependant de dépasser la conjecture. A Olympie, comme à Jérusalem, l'accès du temple de Zeus était rigoureusement interdit aux femmes, qui ne pouvaient s'avancer au-delà d'une barrière dite « barrière des femmes »; à un jour fixe, au coucher du soleil, elles se lamentaient sur la mort d'Achille, comme les Phéniciennes sur celle d'Adonis; on oignait d'huile la statue de Zeus, usage qui ne paraît pas grec, mais oriental; son sanctuaire était fermé par un voile de laine, comme celui de Javhé à Jérusalem. — Ces rapprochements, faits de pièces et de morceaux, ne permettent guère une conclusion ferme; il ne serait peut-être pas impossible de noter des ressemblances de même force avec beaucoup d'autres cultes; ce procédé ne permettrait-il pas par exemple à quelque ingénieux indianisant de prouver l'origine védique du culte d'Olympie? Les considérations qui vont suivre prêtent flanc assez souvent à des remarques analogues.

PERSONNIFICATIONS DIVERSES D'ASTARTÈ[2]

A Thèbes en Béotie, selon Pausanias, on voyait trois statues de bois très anciennes (xoana), faites de vieilles

[1] *Article cité*, p. 387.

[2] M. P. Berger fait venir Aphrodite de Astorèt altéré et devenu Aphtorèt; Sirène viendrait de *sîr* « chant »; néréide, de *nahar*, « fleuve »; Marathon se rattacherait au vocable *marath*, « la Grande Dame »; Mycènes et les Mékonium, peut-être à *Makhanitis*, autant de vocables sémitiques.

proues de navires phéniciens. Harmonie, femme de Cadmus, les aurait dédiées à la triple Aphrodite : *Uranie* ou céleste, comme à la déesse des chastes amours ; *Pandème*, car elle préside aussi aux amours passagers et vulgaires ; *Apostrophia*, comme devant détourner les hommes des actions mauvaises.

Une triple Aphrodite : Uranie, Pandème, la troisième sans nom, était aussi adorée, non loin d'une vieille statue de Baal Hammon, à Mégalopolis en Arcadie, qui gardait comme la Béotie des survivances nombreuses de cultes phéniciens.

M. Bérard voit dans l'interprétation des épithètes de la triple déesse par Pausanias une tradition tardive ; ces trois statues en réalité viendraient des attributs de l'Astorèt sémitique personnifiés par les Grecs.

Hérodote (I, 105) nous avertit, et Pausanias après lui, que l'Aphrodite céleste fut d'abord adorée par les Assyriens, puis son culte fut importé en Chypre et à Cythère ; les Phéniciens l'appelaient *reine du ciel*, ainsi la désignaient également les Juifs ayant subi leur influence (JÉRÉMIE, VII, 18).

« De même qu'οὐρανία veut dire simplement la déesse céleste, celle qui règne dans le ciel, il semble bien que πάνδημος ait voulu dire celle qui règne sur tout le peuple, la déesse de la cité... Comme δέσποινα, c'est une traduction de la *rabbat* (la maîtresse) phénicienne : quand Thésée eut rassemblé en une ville *tous les dèmes* de l'Attique, il institua le culte d'Aphrodite Pandémos. La déesse syrienne est la fondatrice de villes, *urbium conditrix* [1]. »

En Béotie, à Platée, on racontait, suivant une vieille tra-

[1] V. BÉRARD : *Op. cit.*, p. 143.

dition, qu'après ses premières amours avec Zeus dans une grotte du Cithéron, la jeune Héra s'enfuit en Eubée. Mais piquée de jalousie, grâce au stratagème de Zeus qui faisait promener un xoanon voilé, disant que c'était sa nouvelle fiancée, elle accourut, déchira les vêtements de la mariée, et trouva à sa grande joie un xoanon au lieu d'une femme. Or, « en Sicile, les deux grandes fêtes de l'Aphrodite Erycine s'appelaient le *Départ* et le *Retour*... la raison en est qu'Aphrodite part vers l'Afrique comme l'Héra des Platéens vers l'Eubée, et revient quelques jours après, repassant la mer comme notre Héra. Ce départ et ce retour n'auraient-ils pas été l'origine des deux épithètes epistrophia et apostrophia, ou de deux épithètes équivalentes que les Hellènes transformèrent en celles-là, quand, après avoir oublié le sens primitif, ils cherchèrent une signification à ces mots traditionnels [1]. »

Deux épithètes appliquées à Aphrodite, ἐρυχίνη ou *Erycine*, à Psophis, et μαχανῖτις ou *du camp, guerrière*, à Mégalopolis, seraient aussi, selon M. Bérard, de sérieux indices d'une origine sémitique. Sur le mont Eryx, en Sicile, s'élevait un temple fameux par son antiquité et ses richesses, dédié à Aphrodite Erycine (ἐρυκίνη) par les Phéniciens ; l'inscription sémitique *Erek-hayim* retrouvée sur le mont Eryx est traduite par Astarté *qui prolonge* la vie. Or ce temple était si célèbre, qu'on y rattachait tous les autres sanctuaires de l'Erycine, par quelque légende. Une des traditions des Psophidiens disait que la nymphe Psophis, fille d'Eryx, roi de Sicile, leur avait apporté ce culte. — A Lébadée en Béotie, on adorait une déesse

[1] *Ibid.*, p. 147.

Hercyna. C'était une jeune fille qui, tenant une oie, jouait avec Persèphonè. L'oie s'enfuit dans une grotte et se réfugia sous une pierre ; Persèphonè ayant soulevé la pierre, aussitôt jaillit le fleuve Hercyna. Or dans la caverne on voit deux statues, celles de Trophonios et d'Hercyna, et toutes deux portent des sceptres avec des serpents enroulés, c'est-à-dire des caducées, mais nous savons que le caducée est entre les mains de la déesse phénicienne de Carthage. Près de là est le bois sacré de Trophonios avec un temple à Dèmèter Europè, ou au taureau; or, « les monnaies de Sidon portent au revers le char de la déesse ou Astartè au taureau... Déméter Hercyna (identifiée déjà par Lycophron et Tite-Live) est donc une Baalat, une Astartè Erek-hayim [1] ».

« Par une nouvelle transformation, Hercyna est devenue en Attique la vierge Erigone, transportée par la faveur de Zeus au ciel, où elle est adorée comme la vierge céleste [2]. »

[1] V. Bérard : *Op. cit.*, p. 149 ; il se réfère à Lycophr., 153, et à Tit.-Liv., XLV, 27.

[2] P. Berger : *Art. cité*, p. 393. Il écrit page 389 : « Les traits d'Aphrodite et de Dèmèter se confondent, à Thèbes et à Mégalopolis, et, d'autre part, les deux déesses nous y apparaissent sous des formes multiples, caractérisées par des appellations différentes, qui ont donné naissance, dans la mythologie grecque, à autant de divinités distinctes. » Et page 391, il énonce cette thèse générale : « Au fond, les Sémites ne reconnaissent qu'une grande déesse, à la fois mère et vierge, comme Tanit à Carthage, qu'ils adoraient sous son triple aspect céleste, terrestre et infernal, et qui changeait de nom suivant les lieux où elle était adorée et les attributs qui caractérisaient son image. Le génie des Grecs les a différenciées et il a tiré les déesses dont il a peuplé son Olympe, en cherchant à expliquer leur parenté par une série de mythes ingénieux ; mais en ce même temps le souvenir de la triple déesse s'est perpétué dans une série de triades secondaires : les trois Grâces, qui

A Mégalopolis, étaient une Aphrodite et une Athéna μαχανῖτις (castrensis), surnom qui indiquerait, selon Pausanias, les artifices qu'Aphrodite entretient dans le cœur des hommes. Mais cette interprétation d'un moraliste ne tient pas devant l'archéologie. Athéna est aussi pour les Arcadiens une déesse au poisson, τριτωνία, et une déesse au cheval, ἱππία. Or « ces mêmes attributs figurent sur les monnaies puniques qui ont, au droit, une déesse voilée et diadémée avec quatre dauphins, et, au revers, soit un protome de cheval et un dattier, soit un lion passant devant un dattier : ces monnaies portent la devise *Makhanat* ». A Memphis, le quartier phénicien de Tyr s'appelait *Camp des Tyriens;* Jacob appelle l'endroit où Dieu lui apparait, *Makhanayim,* camp de Dieu (*Gen.*, xxxii, 1, 3). « Baalat était une déesse du camp, comme en témoigne cette apostrophe d'Arnobe aux païens de Carthage : *etiamne militaris Vénus castrensibus flagitiis* (*ou plagiis*) *præsidet?* Astartè Machanat est devenue, pour les Arcadiens, Aphrodite ou Athèna Makhanitis, Vénus ou Minerva Castrensis, traduiraient les Latins[1]. »

A Mégalopolis, Koré, fille de Dèmèter, était appelée « la Sauveuse », ἡ σώτειρα ; à Phigalie et à Lycosoura, « la Maîtresse », ἡ δέσποινα ; ailleurs, « la Très-Bonne et Très-Belle », ἡ καλλίστη. — Or ce sont les épithètes rituelles des déesses orientales : Cybèle, Isis, Astartè. A Chypre, l'Anat syrienne est invoquée comme « force ou salut de vie », *Anat ozhayim;* les Phrygiens adressent leurs hommages

furent adorées d'abord sous la forme de trois pierres tombées du ciel ; les trois Gorgones, les trois Euménides, les trois Sirènes, qui reproduisent sous une forme réduite les trois aspects de la grande déesse. »

[1] V. Bérard : *Op. cit.*, pp. 151, 152.

Matri deum salutari, et les Égyptiens, dont l'Isis a tant de traits d'Astarté, à Ἴσιδι σωτείρᾳ, πανσωτείρᾳ — De même δέσποινα et son équivalent latin *domina* sont appliqués par les Grecs et les Romains aux divinités de Carthage, de Syrie et d'Égypte. (Voir Théocrite, XV-160). Baal et Baalat étaient généralement rendus par *maître* et *maîtresse.* Le sanctuaire grec de Lycosoura, où étaient adorées les grandes déesses, avaient nom : *hiéron de la Maîtresse,* et l'on y offrait à Despoïna, la Maîtresse, des prières et des sacrifices. — Artémis arcadienne, autre fille de Dèmèter, était aussi honorée dans ce temple, mais son véritable nom serait Kallistè (Paus., VIII-35, 37) ; sous le nom de *Kallisto,* elle était aussi une nymphe, aimée de Zeus, changée en ourse par Héra, percée de flèches par Artémis, et devenue la Grande Ourse par la faveur de Zeus ; son tombeau était situé près d'un Temple de Kallistè. Or l'ours était un animal sacré pour les Syriens, ils représentaient l'Amour à cheval sur un ours ou jouant avec un ours, et l'ourse, paraît-il, toujours en rut, était consacrée à Aphrodite. La nymphe *Attalante* allaitée par une ourse, déesse à la pomme et armée comme Aphrodite, qui blesse le sanglier de Calydon (sanglier d'Adonis), paraîtrait être une autre personnification de la déesse syrienne. A Brauron, on adorait une Artémis Ursine, apportée de Tauride, disait-on, par Iphigénie. Elle dut assez ressembler à l'origine à l'Artémis de Tauride. Suivant une légende, ce serait à Brauron, et non à Aulis, qu'une *ourse* se serait substituée à Iphigénie pour les sacrifices d'Agamemnon. Les jeunes Athéniennes étaient consacrées à Artémis Brauronia à l'âge de dix ans, on les appelait *ourses,* elles portaient un vêtement rouge, peut-être en souvenir du sang versé dans des sacrifices

d'enfants. A Hiérapolis, les enfants sacrifiés, en les précipitant des propylées du temple, étaient dits *bœufs;* l'Artémis de Sparte paraît avoir exigé des sacrifices humains. « La fable arcadienne de Kallisto naquit, je crois, d'un sacrifice d'enfants en l'honneur de Kallistè... Il semble donc que cette Kallistè, comme la Brauronia, ait eu, dans son culte, des rites analogues aux rites de Syrie. » V. Bérard : *Op. cit.,* page 134.

Une autre nymphe, Eurynomé, adorée à Phigalie, viendrait également de l'esprit d'analyse des Hellènes appliqué à Astarté. Le xoanon de la nymphe la représentait, dit Pausanias (VIII-41), attachée par des chaînes d'or, femme jusqu'aux cuisses puis terminée en queue de poisson. Or des intailles orientales représentent un dieu et une déesse, moitié homme, moitié poisson, surmontés du disque et du croissant, et enveloppés de méandres que figurent les flots. La forme de ce symbole, dit M. Lajard, pourrait aisément le faire confondre avec une chaîne, comme déjà plus d'une fois j'en ai été témoin. Les méandres intercroisés ont pu paraître aussi un filet. Les Grecs en auraient peut-être tiré le mythe de Dictynna, qui, poursuivie par Minos, se jeta à la mer et tomba dans le filet d'un pêcheur ; on connaît aussi la légende homérique, selon laquelle Aphrodite fut surprise dans un filet avec Arès.

Dans un antre, également à Phigalie, Dèmèter assise sur une pierre était représentée avec une tête de cheval, des serpents ornaient sa chevelure ; vêtue d'une robe de deuil, on l'avait surnommée *la noire ;* elle avait un dauphin dans la main droite, une colombe dans la main gauche. (Paus., VIII-42.) Or, le dauphin et la colombe sont les animaux d'Astarté ; une Aphrodite Mélaina était

adorée en Arcadie, et l'on sait que la déesse syrienne aux adonisies portait un long vêtement de deuil, et les déesses orientales à certaines fêtes étaient vêtues de noir. Sur des monnaies de bronze de Gabala, Astarté, armée de la double hache et du bouclier, est debout entre deux chevaux. Dans la légende d'Ascalon, Dercéto, la déesse-poisson, est mère de Sémiramis, déesse guerrière au cheval, « adamatum a Semiramide usque ad coïtum », dit Pline (VIII-42, 64). Les Éthiopiens, selon Hérodote (VII-70), « se coiffaient de la peau du front de chevaux écorchés, avec oreilles et crinières ». Démèter aurait-elle eu à l'origine cette coiffure, ou bien, selon l'usage des Égyptiens pour leurs divinités, aurait-elle porté la tête de son animal sacré ? Astarté est aussi parfois *taurocéphale*. Une divinité infernale chaldéenne est représentée avec un mufle bestial, elle est portée sur un cheval, elle tient en chaque main un serpent, et deux lionceaux lui sucent les mamelles [1].

La grenade était un attribut de divinités orientales comme de certaines divinités grecques. En Pamphilie, on adorait une Athéna à la grenade ; Zeus-Kasios la portait en main ; Astartè aurait apporté en Chypre le grenadier ; Attis est né d'une grenade. Or, entre Argos et Mycènes, on vénérait une Héra à la grenade, et les Arcadiens offraient à leur Despoina tous les fruits des arbres, sauf la grenade qui, en dialecte béotien s'appelait σίδη, c'est-à-dire originaire de Sidon, probablement.

[1] M. Maspero en donne une reproduction, d'après M. Clermont-Ganneau, *Histoire ancienne...*, p. 163 ; M. Lajard aurait trouvé des représentations analogues.

HÉRAKLÈS

Pour M. P. Berger, « l'Hercule tyrien est le prototype de l'Hercule grec. Ces coupes de bronze repoussé, où excellaient les Phéniciens, aiment à reproduire dans leurs représentations circulaires un héros, tantôt imberbe, tantôt barbu et vêtu de la peau de panthère, comme avec un lion ou le portant sur son épaule, ou bien étranglant un oiseau gigantesque. M. Clermont-Ganneau a parfaitement démontré que c'est dans ces scènes figurées et dans d'autres du même genre qu'il faut chercher l'origine du cycle des travaux d'Hercule, le héros qui descend aux enfers et finit sa vie sur un bûcher. La massue même sur laquelle il s'appuie dans les représentations classiques... rappelle étrangement cette colonne sacrée de forme conique que nous avons trouvée partout associée à Melkart [1]. »

[1] *Art. cité*, p. 397. — Mélicerte adoré à Corinthe ne serait qu'une autre hypostase de Melkart. On invoque l'étymologie : Melikertés = Melkart : son nom de *Palaimon*, après son apothéose, viendrait de *Baal-Yam*, dieu des mers : Melkart est à cheval sur un hippocampe ailé galopant sur les flots, Mélicerte voyage sur un dauphin, et, comme au Baal phénicien, on lui offrait des enfants, v. g. à Ténédos. Voir Bérard : *Op. cit.*, p. 254. M. Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 40) répond : « Ici encore le rapprochement linguistique est incontestable, mais la conclusion qu'on en tire est fausse... Supposons que Corinthe, cité maritime, ait sacrifié à un dieu marin anonyme.. ou à un dieu ayant reçu, on ne sait pourquoi, l'épithète de Palémon (*le lutteur* ou *le frappeur*) : les Phéniciens, entrant en relation avec Corinthe, ont pu très naturellement appeler ce dieu le « roi de la ville », *Melqart*. Dans le *sabir* gréco-phénicien du port de Corinthe, Melqart sera vite devenu Melikertés... Pour établir l'origine sémitique de la mythologie grecque, la présence de noms sémitiques dans le panthéon grec ne suffit pas. »

Cependant cette mythologie *iconographique* n'explique pas tout; d'abord ces représentations pourraient illustrer des légendes grecques autochtones.

Au fond de toutes les mythologies sémitiques, selon MM. Bérard et Berger, sont toujours un dieu suprême et une déesse qui n'en est que le dédoublement ; puis de ce couple naît un jeune dieu qui tend à prendre le premier rang dans l'adoration des fidèles, et, par le fait, à devenir leur dieu suprême. C'est Adonis à Biblos, Echmoun à Sidon, Melkart à Tyr, partout c'est un dieu qui meurt pour renaître ; il apparaît ainsi comme la personnification du soleil. On célébrait à Tyr la fête du « Réveil » de Melkart au solstice d'hiver, autour d'un bûcher où le dieu était censé perdre sa vieillesse et recouvrer sa jeunesse.

Or, la plupart des exploits d'Héraklès expriment, dit M. Bérard, la « rencontre du jeune dieu avec un animal consacré à la déesse » phénicienne Astartè sous ses diverses hypostases : le sanglier d'Erymanthe, le taureau de Crète, les cavales furieuses de Diomède, la biche Cérynite, le lion de Némée ; Héraklès termine, lui aussi, sa carrière par son apothéose sur un bûcher.

Il faut noter qu'on a souvent interprété la légende d'Hercule comme un mythe solaire, ce pourrait être un appoint de plus à la thèse sémitique. Que la légende grecque d'Héraklès ait été influencée par celle de Melkart, cela paraît très vraisemblable, cependant le P. Lagrange fait justement remarquer que, « dans l'ensemble, la légende du héros grec ne ressemble guère à ce qu'on attend du dieu principal d'une cité maritime ». On en a mieux rapproché la fête annuelle de Tarse : « on y dressait un immense bûcher sur lequel Héraklès-Sandan était brûlé en effigie. Les monnaies de la ville représentent ce spectacle; un aigle qui prend son vol au sommet du

bûcher souligne l'apothéose. Cet Héraklès était un Héraklès efféminé, trait que la légende grecque n'avait pas ménagé à son héros à la fin de sa vie[1]. »

Il y aurait lieu, sans doute, de distinguer dans le mythe du héros des traits divers empruntés à des contrées et à des époques différentes que l'hellénisme synthétisa. L'assimilation d'Héraklès à Melkart par les Grecs prouve qu'il y eut très anciennement quelques ressemblances entre eux, mais les documents qui nous permettent de les étudier se ressentent peut-être déjà d'un certain syncrétisme, en sorte qu'il est difficile d'éclaircir le mystère des origines. Ainsi sur les monnaies de Citium (v[e] siècle avant Jésus-Christ), à légende phénicienne, on voit, au droit, Melkart vêtu de la peau de lion avec l'arc et la massue : Argos a-t-elle donné ces détails à Tyr ou inversement ? On ne saisit guère comment la place de Melkart dans la trinité tyrienne, ni sa prééminence comme dieu solaire, dieu de la mer ou maître de la cité, auraient pu donner lieu à plusieurs des traits de la légende d'Hercule : comme sa mort en Lybie sous les coups de Typhon et sa résurrection à l'odeur des cailles, son mets préféré, son servage chez Eurystée, sa lutte avec Antée, etc. L'Argolide fournit sans doute des récits qui furent comme des points d'attache pour quelque influence phénicienne, récits que l'hellénisme fusionna également avec d'autres relatifs à des héros étrangers.

L'assimilation d'Eschmoun à Asclépios dans une inscription d'époque relativement récente[2], ne prouve pas

[1] *Études sur les religions sémitiques*, 2[e] édit., pp. 309, 310.

[2] Trouvée sur un autel de bronze, à Pauli-Gerrei en Sardaigne, consacré à Eschmoun par le directeur des salines en souvenir de sa guérison. P. Berger : *Art. cité*, p. 398.

non plus que le dieu guérisseur Asclépios vienne de l'Eschmoun-médecin des Phéniciens. Tous deux ont comme attribut le caducée, mais qui peut assurer que ce n'est pas là le résultat d'un syncrétisme assez tardif? A la page 245, M. Bérard met en parallèle certains textes de Pausanias et de Sanchoniaton, pour établir l'origine phénicienne des légendes rapportées par le premier. N'est-ce pas oublier de classer et de dater ses sources, ou supposer résolues des questions très controversées? Philon de Byblos (sous Hadrien, 117-138) prétend bien utiliser le vieil écrit de Sanchoniaton; mais n'est-ce là qu'un procédé littéraire pour donner du crédit à sa thèse orientaliste? Philon paraît bien un évhémériste qui veut expliquer la *mythologie* grecque par l'*histoire* phénicienne. Même en accordant l'existence de sa source, resterait à voir si déjà elle ne serait pas fort pénétrée d'hellénisme : rien alors d'étonnant qu'elle offre tant de rapprochements avec les traditions grecques [1].

[1] Le P. Lagrange, dans ses savantes *Études sur les religions sémitiques*, a écrit un bon chapitre sur Philon de Byblos et sa cosmogonie. Comme lui, nous pensons que « au lieu de nous faire pénétrer des origines religieuses — il faut si souvent y renoncer! — nous assistons à la décomposition des mythes dans un syncrétisme de mauvais aloi » p. 398. L'évhémérisme transforme toute la mythologie en histoire ancienne, c'est à cette école qu'appartient Philon de Byblos; de plus il prétend montrer que la mythologie grecque n'est que la traduction d'histoires phéniciennes mal comprises : la cosmogonie de Philon semble donc une combinaison d'éléments traditionnels choisis en ce but. « La Phénicie lui fournissait le principe aérien. Il l'a placé en tête avec des expressions analogues à celles d'Hésiode (tout d'abord un souffle de vent trouble et un chaos obscur, sombre comme l'Érèbe). L'Égypte avait depuis une haute antiquité transmis à la Phénicie l'idée de l'œuf cosmique. (De l'air mâle et du souffle femelle avait été engendré l'œuf cosmique, conformément à l'esprit intelligible.... La génération spon-

Que l'Orient et en particulier la Phénicie aient exercé une influence sur les cultes des Grecs, et encore plutôt sur leur mythologie, cela paraît incontestable : c'est la part d'influence qu'il est bien hypothétique de déterminer.

Les époques sont à distinguer, par exemple certains traits sémitiques d'Aphrodite ne prouvaient pas nécessairement son origine orientale, ils peuvent être des additions subséquentes. Il faut, nous l'avons rappelé, un emploi très judicieux des sources ; on ne doit pas se con-

tanée, jointe à l'évolution, devait être le principal ressort du système de Philon, comme elle l'est pour tous ceux qui nient les causes surnaturelles » p. 410. Un allégoriste aurait d'abord essayé une première explication d'un panthéon composite à l'époque hellénique, il est bien douteux que cet écrit ait été composé en phénicien. Les dieux phéniciens expliqués et complétés par la théologie d'Hésiode, puis réduits à la condition humaine : voilà son Histoire des Ouranides ». — M. Dussaud (*Revue de l'école d'anthropologie*, 1904, pages 101 et suiv.) écrit même que « Philon a pratiqué son système dans la langue grecque sans texte phénicien sous-jacent ».

D'autre part, cependant, M. Jérémias (*Das Alte Testament in Lichte des alten Orients*, p. 62, n. 2) pense que Philon a utilisé une ancienne source phénicienne et que sa cosmogonie est authentiquement phénicienne. Otto Gruppe (*Die griechischen Culte und Mythen*, 1887) prétend que Philon a employé l'écrit d'un allégoriste désigné par lui comme un certain Thabion. Gruppe le regarde comme Phénicien de langue et d'idées, et le fait remonter au VIIIe ou au VIIe siècle avant Jésus-Christ. La théogonie d'Hésiode, qu'il place entre 625 et 585, serait, du moins médiatement, d'origine phénicienne. — Selon Decharme (*La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904), les monstres fantastiques dont parle Hésiode n'ont pu être conçus que par des imaginations orientales (p. 4) ; la « titanomachie, l'histoire de l'émasculation d'Ouranos, et de Cronos dévorant ses enfants, les aventures de Persée et d'Héraklès, auraient été à juste titre par Philon rapportées aux Phéniciens. « La nouveauté même de pareilles fables les rendait séduisantes pour les poètes de Béotie » p. 6.

tenter de quelques étymologies, de rapprochements superficiels, fussent-ils très nombreux; enfin il ne faudrait pas oublier de discuter les hypothèses contraires. Les Grecs et les Phéniciens ont pu adorer leurs divinités dans les cavernes, sans qu'on doive conclure à un emprunt; de même il paraît fantaisiste de voir en Dèmèter une hypostase d'Astartè, parce que la première se baigne dans le Ladon après avoir été outragée par Poséidon, comme la seconde se baigne à Paphos après son aventure galante avec Arès.

La thèse de M. Bérard dans sa *teneur radicale* n'est pas vraisemblable. Rien ne prouve que les dieux des Hellènes ne soient que le produit du travail de ces esprits amoureux de distinction, de clarté et de beauté sur les triades orientales : le triple dieu-père, la triple déesse-mère, le triple dieu-fils. D'abord prendre ces trinités et ces ennéades comme le point de départ sur lequel leur imagination aurait travaillé, n'est-ce pas un peu faire comme l'égyptologue qui expliquerait la religion primitive des Égyptiens par leurs triades et ennéades? Ne serait-ce pas confondre la religion et la théologie savante, l'humilité des origines, avec des spéculations érudites des temps postérieurs ?

Nous tenant sur le terrain plus sûr des découvertes récentes en archéologie, abordons l'étude des plus anciens cultes grecs, en particulier ceux que nous révèle la civilisation crétoise, environ vingt siècles avant Jésus-Christ.

III

LES ANCIENS CULTES LOCALISÉS

SOMMAIRE

La civilisation crétoise ou minoenne. — La civilisation mycénienne. — Les anciens cultes d'Anatolie. — Cybèle et Dionysos, vieux cultes agraires. — Variétés d'Artémis. — Les divinités archaïques de la Grèce propre.

CHAPITRE III

Les anciens cultes localisés.

Combien de temps dura l'état sauvage ou à demi sauvage des ancêtres des Grecs ? quelles contrées habitaient-ils alors ? par quelles phases passèrent-ils pour aboutir de l'animisme, du fétichisme et de la magie dont nous avons constaté les survivances, jusqu'aux cultes idolâtriques retrouvés sur le sol grec dès l'âge néolithique et du bronze ancien ? autant de questions actuellement insolubles. Il faut se contenter des maigres renseignements fournis par l'archéologie, les inductions des linguistes, des mythographes et des anthropologistes.

LA CIVILISATION MINOENNE OU CRÉTOISE [1]

On a limité approximativement cette civilisation entre 4000 et 1500 avant Jésus-Christ, de la période néolitique à l'âge du bronze inclus, soit une durée d'envi-

[1] Nous utilisons particulièrement les articles érudits du P. Lagrange parus dans la *Revue biblique*, avril, juillet et octobre 1907, où il rend compte des dernières fouilles opérées en Crète ; ces articles ont depuis été complétés et réunis en volume. Les découvertes récentes sont surtout l'œuvre de la mission anglaise dirigée par M. Evans et de la mission italienne dirigée par M. Halbherr. Parmi leurs collaborateurs, citons, d'une part, MM. Hogarth et

ron 2500 ans. Les monuments les plus anciens ont été rapprochés de ceux de la IVe dynastie égyptienne, les plus récents rappellent la civilisation mycénienne, qui florissait 1500 ans environ avant Jésus-Christ.

Elle a été aussi appelée *minoenne,* du nom de Minos, l'ancien roi légendaire de Crète ; on l'a répartie, depuis l'époque du bronze, en trois périodes selon l'âge des terrains dans lesquels les restes divers ont été retrouvés : minoen ancien, moyen et récent.

Essayons de caractériser la religion crétoise (qui, selon les archéologues, aurait alors dominé dans tout le bassin méditerranéen) par les lieux du culte, les rites sacrificiels, les idoles retrouvées ainsi que les statuettes, médailles et pierres gravées, enfin par certains rapprochements avec d'autres cultes et légendes mieux connus.

A quinze kilomètres environ à l'est de Cnosse, près du village de Psychro, sur les monts Lassithi, on a exploré une grotte assimilée à celle de Dicté, qui dans la tradition mythologique partageait avec celle de l'Ida l'honneur d'avoir reçu Zeus enfant. Cette grotte ovale, de 19 × 14, renfermait un autel en pierres grossières, peut-être stuqué ; tout autour des couches de cendres sont mêlées à des poteries et des os d'animaux sacrifiés, bœufs, moutons et chèvres ; dans les couches inférieures, de petites tables de libations avec godets.

Par les poteries, l'autel semble dater du minoen moyen, époque des premiers palais de Cnosse ; sur un fragment

Makensie ; d'autre part, MM. Savignoni, Taramelli, de Sanctis et Pernier. L'École anglaise d'Athènes avec MM. Bosanquet, Marshall et Wells, ainsi que l'École française avec M. Demargne, ont aussi contribué aux explorations.

de *pythos* (grande jarre) on voit la double hache avec le protome d'une tête de chèvre.

Dans une caverne inférieure, sous la première, on a découvert une douzaine de statuettes et des doubles haches en bronze.

« Les petites statuettes, aussi bien que les autres objets en bronze, paraissent avoir un caractère votif ; il est difficile d'en rien conclure sur la divinité à laquelle était consacré ce lieu de culte. Mais on ne peut guère se soustraire à l'idée d'une divinité souterraine. La grotte inférieure devait sembler une communication avec le monde souterrain [1]. »

Le culte se pratiquait aussi en plein air. Sur l'une des trois collines qui dominent Praesos, on a exploré une plate-forme avec des restes de deux murs se rejoignant à angle droit ; à l'intérieur de l'angle on découvrit des débris d'animaux sacrifiés : taureaux, béliers, des figurines en terre cuite et des ex-voto en bronze, parmi lesquels un bélier en bronze et de petites cuirasses. A Goulas, M. Évans a déblayé au cœur même de la cité,

[1] *R. B.*, juillet 1907, p. 328. — Il y a environ vingt-cinq ans, M. Halbherr avait exploré une caverne sacrée tout près du sommet de l'Ida. Près de l'ouverture se trouvait un autel formé par une roche naturelle à peu près équarrie ; devant l'autel un terre-plein assez vaste où se groupaient sans doute les adorateurs. Au fond de la grotte on découvrit des crânes de taureaux provenant de sacrifices, le sol recélait de nombreux objets votifs : boucliers, coupes, pointes de lances, quelques monnaies.

M. Toutain observe que l'antre appelé *dictéen* par Évans se trouve non loin de l'ancienne ville de Lyctos ou Lyttos, où, selon la *Théogonie* d'Hésiode, Rhéa aurait mis Zeus au monde pour fuir la voracité de Cronos. Il émet des doutes sur l'identification du mont Dicté, qui, selon Strabon et Ptolémée, aurait été placé à l'extrémité orientale de l'île.

peut-être sur l'agora, un autel qui fut exposé en plein air.

Il y avait aussi des sanctuaires privés. Dans les cours intérieures du palais de Cnossos, on a mis au jour quatre autels; l'un d'eux atteint 2,25 × 2,75: ils étaient entourés de doubles haches; mêmes découvertes dans la cour du grand palais de Phaestos.

Dans les palais, la divinité avait aussi sa cella particulière. A Phaestos, on a retrouvé deux *sacelli* avec de nombreuses figurines féminines en terre cuite; à Cnossos, c'est un sanctuaire mignon de 1,50 de côté, une sorte de chapelle de *fétiches*. Dans le fond, sur un banc élevé à 0,90 environ du sol, se dressaient « cinq figurines en terre cuite, dont trois déesses et deux statuettes votives, puis deux paires de cornes de consécration disposées pour recevoir dans leur milieu le symbole de la double hache qui a disparu, peut-être parce qu'il était en métal précieux. Il est resté cependant une petite hache en stéatite, dont le double tranchant est doublé, elle est probablement votive... Cette petite chambre est évidemment un sanctuaire, et la présence du trépied et des coupes prouve bien qu'on y faisait des libations, et donc qu'on y exerçait un culte. Mais ce culte était forcément réduit à peu de choses par l'exiguïté du local. C'était probablement un minimum d'hommages nécessaires rendus par une ou deux personnes, le roi ou la reine [1]. »

Dans le petit sanctuaire (3,52 × 2,57) de Phœstos (minoen moyen), on a découvert une table à libations en argile (0,48 × 0,55), « dont le centre est en forme de cuvette qu'encadrent des rangées de bœufs alternant avec des SS majuscules [2] ».

[1] *R. B.*, juillet 1907, p. 332.

[2] *Ibid.*, p. 334.

Les rites sacrificiels sont remarquablement représentés sur un sarcophage de l'époque mycénienne mis au jour à Haghia-Thriada. Sur l'une des faces on distingue un taureau ligoté sur une table à quatre pieds, la tête ramenée sur le côté ; de son cou le sang coule dans un vase, à gauche un homme joue de la flûte, tandis que deux femmes, les mains ouvertes et tendues, semblent offrir le sacrifice. A droite, une prêtresse fait un geste analogue en face de deux oiseaux noirs [1] posés sur deux bipennes ; entre eux se place un panier avec des offrandes au-dessous duquel on distingue assez bien une table supportant une large coupe ; derrière l'oiseau, un édicule à cornes de consécration, duquel sort un arbuste à larges feuilles.

Sur l'autre face, à partir du milieu et de droite à gauche, un homme tient une lyre à sept cordes, une femme coiffée d'un diadème porte sur l'épaule droite un bâton aux deux extrémités duquel est suspendu un panier, tandis qu'une autre verse le contenu d'un canthare dans un plus grand ; de chaque côté de celui-ci se trouve une colonne barbelée comme un tronc de palmier, et surmontée de la double bipenne avec un oiseau rappelant la colombe. De gauche à droite un homme porte un veau, un autre une petite barque qu'il semble présenter à un personnage complètement enveloppé d'un pardessus collant qui fait penser à une momie ; en face de lui un arbre à trois panaches ; derrière lui, un édicule polychrome et très orné. « Sur le premier côté, c'est une scène de sacrifice. Les femmes qui paraissent d'abord sont probablement celles qui l'offrent. Le joueur de flûte employé dans cette cir-

[1] Des pics noirs du Zeus crétois, selon Evans ; des corbeaux, selon Duhn.

constance était bien connu de l'antiquité classique; nous l'avons retrouvé en Palestine dans le tombeau de Marésa. Le taureau est immolé sur une table, et probablement une partie de ses membres était consumée sur l'autel; la prêtresse devait les arroser d'huile ou de vin; cette immolation sanglante était accompagnée d'une offrande de gâteaux ou de fruits. L'autel était flanqué d'une double hache, comme l'autel sémitique de ses pierres levées, masses d'armes, hampes surmontées d'attributs divers, parmi lesquels on trouvera même la hache. La divinité, déjà figurée par la double hache, l'était plus encore par l'oiseau, corbeau ou aigle, qui descendait sur la hache pour manifester sa présence sensible. L'édicule du fond est apparemment son sanctuaire orné de l'arbre sacré et des cornes de consécration. Tout cela paraît assez clair. Il s'agit d'un sacrifice à l'occasion d'un mort, comme le prouve l'autre panneau... Les deux veaux tenus en réserve dans le sacrifice précédent et comme arrosés du sang du taureau, lui sont offerts, et aussi une barque. Probablement ils serviront à sa nourriture, tandis que la barque lui servira pour traverser l'océan céleste. D'ailleurs l'arbre qui ombrage le défunt marque bien qu'il est déjà arrivé à la félicité. De même que la divinité sortait de son sanctuaire pour assister à l'immolation, le défunt a quitté son habitation splendide pour recevoir les vœux et les hommages des siens [1]. »

D'autres restes permettent encore de caractériser le culte crétois. Dans les deux salles ou chapelles du palais de Cnossos, on remarque un pilier carré formé de blocs empilés, et sur lesquels sont gravés, dix-sept fois sur l'un

[1] *R. B.*, *Ibid.*, pp. 343, 344.

et treize fois sur l'autre, la hache bipenne ou λάβρυς[1] en lydien. Ils ne paraissent pas avoir supporté quelque charpente, car on en a découvert un dans une salle très exiguë et, de plus, les colonnes étaient ordinairement en bois. Enfin, le signe sacré de la bipenne, gravé sur eux à profusion, le dallage plus soigné qui entoure l'un d'eux, les petits récipients ou godets à libations aménagés de chaque côté de l'autre, témoignent d'un culte religieux qui leur était rendu.

Dans l'île de Mélos, on a retrouvé de ces piliers, le plus souvent mis en relation avec des emblèmes cultuels ou environnés d'offrandes. Sur un fragment de vase découvert en Chypre à Enkomi, on voit des piliers vénérés et peut-être oints par des femmes.

Dans le palais de Cnossos (minoen moyen), ce sont trois petites colonnettes sur un socle commun, surmontées chacune d'un abaque carré, de deux poutrelles et d'un oiseau, qui ont été mises au jour. Les archéologues voient dans ces piliers ou colonnes une sorte de réduction d'une montagne sacrée peut-être en rapport avec

[1] Le P. Lagrange en ferait venir le mot labyrinthe, appliqué par les Grecs à cet amas de salles, de couloirs et de cours enchevêtrés placés sous la protection du *labrys*.

On a retrouvé le signe sacré de la hache hors de Crête. Des tombes latines de la Gaule Lyonnaise portent ce texte : « ce monument a été dédié *sous la hache* », elle est en effet gravée ou en relief sur le monument. Des urnes de columbariums italiens sont recouvertes d'une plaque de marbre ou de terre cuite sur laquelle une hache est dessinée. Philostrate, décrivant une scène relative à Dodone — où d'ailleurs la double hache a été retrouvée en miniature votive — parle du pigeon d'or, qui, perché sur le chêne sacré, rendait des oracles au nom de Zeus ; dans l'arbre était fixée une hache attribuée à Hellos, l'ancêtre des Dodoniens : nous aurions ici l'oiseau, l'arbre et la hache. Cook : *Transactions of the Third international congress of the history of Religions*, II, 184, 1908.

une divinité céleste. Leur caractère religieux serait acquis par la présence de l'oiseau divin ; celui-ci manifesterait l'arrivée de la divinité sur le monument et comme sa prise de possession. La hache rappellerait l'éclair et indiquerait aussi une divinité du ciel ; elle fut par exemple l'attribut de Zeus kéraunos.

Le quartier du palais où se trouvent les piliers a certainement servi au culte, comme le prouvent trois bases d'autels, ainsi qu'une petite salle contenant des statuettes probablement des idoles.

Dans une salle, on voit un trône placé en face d'une baignoire creusée dans le sol. Le P. Lagrange se demande si nous ne serions pas en présence de la salle du bain rituel royal. « Le bain avant les sacrifices était de rigueur chez les Assyriens et les Israélites. Le prêtre égyptien était par excellence un homme qui se lave. Le roi-prêtre de Cnossos, après le bain, pouvait revêtir les ornements spéciaux du sacerdoce et s'asseoir sur ce trône, pendant que l'on complétait son ajustement et qu'on le parait de son diadème à fleurs de lis et à plumes de paon », tel que le représente une fresque du musée de Candie restaurée par M. Gilliéron.

Parmi les arbres sacrés, M. Evans énumère le pin, le palmier, le cyprès, la vigne et surtout le figuier. Les arbres sacrés sont représentés sur les intailles, souvent par groupe de trois et à proximité d'un autel, parfois aussi un personnage est assis sous leur ombrage, sans doute une divinité.

Parmi les objets qui reçoivent un culte, il faut encore noter les cornes de consécration ; elles sont fréquemment peintes sur les fresques, façonnées en terre cuite ou taillées dans la pierre. Sur un vase chypriote, on aperçoit

deux bucrânes surmontés de la double hache entourant deux cornes de consécration elles-mêmes surmontées d'une double hache. Selon l'interprétation commune, ces cornes seraient une réduction des bucrânes des bœufs sacrifiés, regardée comme recélant quelque puissance sacrée, une sorte de fétiches.

Certains animaux sont aussi mis en rapport avec la divinité. Sur une empreinte d'argile de Cnossos, on aperçoit une femme debout au-dessus d'un massif conique, sur les pentes duquel se dressent deux lions ; un adorateur qui semble ébloui par sa lumière porte la main devant ses yeux ; derrière elle, est placé un édicule à cornes de consécration, peut-être sa cella.

Une statuette trouvée sur la banquette de la chapelle de Cnossos (minoen moyen) a sur la tête une colombe, elle élève les avant-bras, montrant une main ouverte de face, l'autre de profil ; selon le P. Lagrange, elle esquisserait un geste de bénédiction, l'oiseau indiquerait la présence de la divinité. On peut rapprocher ces traits de ceux que nous retrace une médaille de Dodone, sur laquelle Zeus radié est entouré de deux arbres sur chacun desquels est perché un oiseau. Sur une gemme antique, on distingue un homme debout en face d'une colonne surmontée d'un oiseau, autour de la colonne s'enroule un serpent, tandis qu'au pied un cerf ou une chèvre est accroupi. Nous serions probablement en présence de la consultation d'un oracle, accompagnée d'un sacrifice : le serpent indiquerait une divinité chtonienne, dans tous ces cas l'oiseau, un corbeau ou une colombe, est mis en rapport avec la divinité.

Une statuette de Cnossos représente une femme dont la taille est entourée de trois serpents, la tête d'un quatrième

domine la tiare qui la coiffe. M. Dussaud n'y voit qu'une charmeuse de serpents, mais il paraît plus vraisemblable que c'est une déesse de la terre-mère honorée des Crétois : on connaît les rapports du serpent avec les divinités chtoniennes.

Sur des intailles, sur des sarcophages peints, on trouve des figures monstrueuses, ce sont des griffons, des formes humaines à tête animale : lion, taureau (minotaure), chèvre, aigle. Il faut y voir probablement des démons, peut-être d'anciennes divinités animales reléguées à un rang secondaire, et qui auront participé au progrès de l'anthropomorphisme et des cultes, où les images humaines avaient une place prépondérante. Déjà dans une couche *sous-néolithique* on avait découvert, à côté de petites haches en pierre polie, des statuettes féminines informes en terre cuite de couleur noire.

Dans le minoen ancien, au début de l'âge du bronze, près de poignards et de haches en bronze, ce sont également de nombreuses statuettes qui ont été rencontrées, probablement des idoles et des ex-voto. « Elles sont d'abord informes, puis la tête se dégage, lorsque le sexe est déterminé il est crûment féminin. Le type qui vient ensuite est celui des Cyclades, dont le musée national d'Athènes contient de nombreux échantillons. Des femmes, la tête renversée en l'air, ont les bras croisés sur la poitrine ou plutôt sur la ceinture au-dessous des seins. Il faut rattacher à la partie moyenne de cette période le tombeau couvert par une voûte circulaire (*tholos*) précédé d'une allée (*dromos*), découvert par la mission italienne à Haghia Triadha », à douze lieues environ de Cnossos. — C'est dans le minoen récent qu'il faudrait placer « les petites idoles en argile, avec raies brunes, la tête en bec

d'oiseau, les bras comme des moignons ou des ailes coupées, telles qu'on en a tant trouvé à Mycènes[1] ».

C'est dans le minoen moyen, à Petsofa, qu'on a retrouvé des statuettes d'hommes ayant les parties viriles renfermées dans une gaine ; l'Égypte en avait déjà fourni des exemples. Dans les tombeaux crétois comme dans ceux d'Égypte, on rencontre des images nombreuses en pierre ou en terre cuite, très souvent féminines, qui rappellent ces *ouaschbiti* des Égyptiens, personnages destinés à accompagner et à servir le défunt dans l'autre vie.

On conçoit combien il est difficile de fournir à ces découvertes une interprétation nette et précise : on s'est rallié généralement aux hypothèses que nous allons rapporter.

L'abondance presque exclusive des idoles féminines, les relations de la Crète avec l'Égypte, la Phénicie et même l'Asie-Mineure, dont certaines populations l'auraient envahi près de vingt siècles avant notre ère, ont conduit les archéologues à penser que la déesse particulièrement en honneur chez les anciens Crétois était analogue à Cybèle et à Aschtorèt. Il faudrait donc y voir d'abord une déesse de la terre nourricière, la maîtresse des plantes et des animaux, dont le caractère chtonien serait nettement marqué par ses rapports avec le serpent, et par les cavernes qui paraissent ses plus anciens lieux de culte.

Sur une bague retrouvée en Crète récemment par l'Américain Seager, la déesse est représentée assise sur un bateau et sous un arbre ; elle aborde au port, on aperçoit en face d'elle, sur la rive, la porte d'un édicule qui est

[1] *R. B.*, *Ibid.*, avril 1907, pp. 188, 191.

probablement son temple. La proue du bateau se termine en forme de lis tandis que la poupe affecte l'apparence d'un chien, selon Evans, mais bien plutôt d'un cheval avec sa crinière. Cette représentation marine de la déesse a incliné Evans à la mettre en parallèle avec l'Atargatis des Syriens, la Derkèto d'Ascalon et certaines figurations de la déesse de Paphos [1].

On a pensé retrouver également des indices d'une divinité céleste ; les découvertes sont interprétées, en partie, à l'aide des vieilles légendes naturistes d'Ouranos et de Gaia, le Ciel fécondant la terre, par Miss J. Harrison [2].

Sur un édicule à cornes de consécration, surmonté d'un arbre sacré qu'une femme semble adorer, on voit le croissant de la lune. La bague de Mycènes, décrite quelques pages plus loin, invite également à penser à un dieu du ciel qui s'unit à une parèdre. Sur des peintures, la vache consacrée à la déesse porte entre ses cornes une rosace qui paraît figurer le soleil (le swastika et la croix seraient peut-être la rosace simplifiée) ; la hache serait probablement le symbole de l'éclair fulgurant qui jaillit du ciel et fend les arbres ; l'oiseau figurerait la divinité descendant du ciel pour prendre possession des objets sacrés [3].

Les archéologues comme Evans, Hogarth, Miss Harri-

[1] *Transactions*, *op. cit.*, II, p. 196.

[2] Cf. *Transactions*, II, p. 156.

[3] *Ibid.*, p. 159, elle verrait dans les aigles gravés sur deux colonnes placées de chaque côté de l'autel de Zeus Lykaios, la manifestation visible de la présence d'un dieu du ciel. — La religion crétoise lui paraît impliquer le matriarchat ; avec l'institution du patriarchat, le dieu serait passé au premier plan : tel le Zeus de Dodone.

son, croient à une religion d'abord naturiste : culte du soleil, de la lune, des montagnes, des animaux, des arbres, des bois, et à une sorte de culte fétichiste à l'égard d'objets artificiels, comme les armes, les piliers, les cornes de consécration. Quand ces êtres reçurent des formes plus humaines et que la nature apparut davantage comme un tout, comme la mère universelle, on eut l'idolâtrie proprement dite, une déesse figurée d'où sont venues Gaia, Héra, Rhéa, Dictynna, Britomartis, etc., avec un compagnon masculin, qui dans la suite prit une place prépondérante.

M. Toutain, à la fin d'un compte rendu sur L'*Archéologie religieuse de la Crète ancienne*, conclut ainsi : « Nous reconnaissons que les documents nous révèlent l'existence de deux divinités : l'une masculine, Zeus ; l'autre féminine, dont nous ignorons le nom, mais qui paraît analogue soit à la Dioné du sanctuaire de Dodone, soit à l'Aphrodite d'origine orientale. Tel paraît être le couple divin auquel les Crétois de cette époque très reculée rendaient surtout hommage.

« Les rites de cette religion nous sont assez bien connus. Sur les autels des cavernes ou des sanctuaires, on sacrifiait des victimes, bœufs ou taureaux, moutons ou béliers ; les chairs des animaux étaient brûlées, et leurs cendres s'accumulaient dans le sanctuaire. Les offrandes étaient présentées, les libations étaient faites soit sur des tables à trois pieds, soit dans des vases en terre cuite ou en pierre. Les ex-voto de toutes sortes, armes et ustensiles de bronze, figurines en bronze ou en terre cuite, étaient déposés autour des autels et s'entassaient, soit dans le fond des antres sacrés, soit même dans de véritables *favissæ*... Il nous semble que nous sommes là en

présence d'une religion originale, mais qui n'est pas, à coup sûr. sans analogie avec les autres religions de l'antiquité [1]. »

En terminant son savant article sur la *Ægean Religion*, M. Hogarth [2], qui lui-même dirigea de nombreuses fouilles en Crète, formule des conclusions générales plus précises encore. Il croit retrouver sur tout le littoral de la Méditerranée, à l'époque archaïque, le culte d'une déesse et d'un dieu inférieur : Isis et Horus, Cybèle et Attis, Aschtoret et Thammouz, en Crète Rhéa et Zeus, non le Zeus hellénique, mais le Zeus crétois primitif dont on montrait la tombe en Crète. Cette déesse est au premier plan ; dans la mythologie, elle est mère de son compagnon tout en demeurant vierge. C'est par application de cette croyance qu'on aurait pratiqué certains rites, comme la castration volontaire chez les hommes et la prostitution sacrée chez les femmes. La déesse serait devenue mère d'autres divinités en épousant son fils. La nature serait apparue comme la mère universelle, car les phénomènes relatifs à la génération relèvent surtout de la mère. Le renouveau printanier aurait été considéré comme le fils de la Grande Mère, qu'elle perdait durant les mois d'hiver [3].

M. Hogarth croit à des influences sémitiques non seulement pour l'écriture et l'art, mais aussi pour le culte des piliers et des cornes de consécration. En général, ces vues sont partagées par M. Evans [4].

[1] *Études de mythologie et d'histoire*, p. 173, Paris, Hachette, 1909.

[2] *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. I. p. 147, Edinburgh, 1908.

[3] Cf. la partie consacrée au culte de Cybèle et d'Attis.

[4] *Transactions*, II, p. 195.

LA CIVILISATION MYCÉNIENNE

La civilisation qui florissait à Mycènes et à Tyrinthe du XVI[e] au XIII[e] siècle avant notre ère, paraît assez bien représenter un état général du monde grec à cette époque : rien d'étonnant par conséquent qu'elle offre des ressemblances marquées avec celle de la Crète. Elle fut précédée d'une civilisation beaucoup plus ancienne, › a découvert sur le sol grec, comme à Thérico et à Egine en Attique, et dans les fondations de la Troie primitive, des outils de pierre, haches, couteaux et flèches qui rappellent l'âge néo-lithique. Dans la seconde cité d'Hissarlik, la ville brûlée de Schliemann, on a retrouvé de nombreuses idoles, aux traits tantôt gravés sur des parois de vases, tantôt sur des plaques de marbre; ces dernières idoles sont *plates* et dites « amorgiennes ». de Amorgos où un grand nombre d'entre elles ont été recueillies. Le nez, les arcades sourcilières sont marqués, parfois même les seins, mais non la bouche. On trouve ces idoles particulièrement dans les sépultures dont elles étaient peut-être constituées comme les gardiennes.

L'idole égéenne de Sériphos, représentée de bust avec le nez et la bouche, est tatouée ; les lignes se composent de points de couleur rouge appliqués au pinceau. Toutes ces figurines seraient prémycéniennes, c'est-à-dire de l'âge du bronze ancien ; elles sont en pierre, en marbre, en terre cuite, plus rarement en plomb et en bronze. « La déesse funéraire des tombes égéennes était une divinité tatouée ou tout au moins au visage orné depeintures [1] ».

[1] J. DÉCHELETTE : *Manuel d'archéologie préhistorique* p. 598, Paris, Picard, 1908.

La civilisation mycénienne ou égéenne aurait atteint son apogée de 1500 à 1400; c'est le bronze qui était alors en usage, le fer n'y apparaît que tout à la fin et en petite quantité, tandis qu'à l'époque homérique il est employé concurremment avec le bronze.

« Dans les lointains de cet arrière-plan, que les trouvailles récentes ont ménagés à l'épopée, on voit se dégager des profondeurs de l'ombre des groupes dont chacun a son centre dans une citadelle, haut placée au-dessus de la plaine, sur quelque colline dont la crête est entourée d'épais et indestructibles remparts, sur quelque mont abrupt où l'art n'a pas eu beaucoup à faire pour achever ce qu'avait commencé la nature. C'est dans ce château que le roi dépose et enferme le butin qu'il rapporte des expéditions qu'il entreprend à tout moment, sur terre et sur mer. Les énormes quantités de métaux précieux qu'il entassait dans son trésor et dont une partie le suivait dans la tombe, il les devait surtout à la guerre et à la piraterie... Autour de la forteresse, dans des villages qu'elle couvrait de sa protection, habitaient les artisans qui travaillaient pour le prince et pour ses compagnons d'armes, les paysans qui cultivaient pour eux les champs et paissaient leurs troupeaux. Serfs ou francs-tenanciers, ces ruraux s'employaient à défricher le maquis et à endiguer les torrents dévastateurs.

« Le commerce, lui aussi, contribuait à la prospérité de ces petits royaumes. Si la forteresse n'était pas d'ordinaire située au bord de la mer, celle-ci n'était jamais loin. Le port de Nauplie avoisinait Tyrinthe et Mycènes... On sait quels marins renommés étaient les Myniens, ces Myniens que l'on trouve à la fois en Thessalie,

en Béotie, en Laconie, ailleurs encore, et chez qui est né le mythe du navire *Argo*[1]. »

La civilisation mycénienne paraît avoir été en relation avec l'Égypte, il ne serait donc pas étonnant de retrouver dans son art et dans son culte des éléments qui rappelleraient cette contrée. Des textes officiels, sous Touthmès III entre 1550 et 1500, désignent les *îles de la grande verte, ou au milieu de la mer,* comme les tributaires de ce prince, Chypre paraît nommée sur une stèle de cette époque sous le nom d'*Asi*. Sous Ramsès II, il est question comme alliés des Khatis ou Hittites contre ce pharaon, des Dardana, Iliouna, Masa, Pédasa, Léka : c'étaient très probablement des mercenaires Dardaniens, Iliens, Mysiens, Dardaniens, Lyciens; les Aquaïouscha, qui s'unirent aux Lybiens pour attaquer Ménephtah Ier, semblent bien des Achéens. Sur un scarabée trouvé à Mycènes, on a lu le nom de la reine Ti, et celui de son époux Aménophis III vers 1450. Parmi des motifs de décoration, on voit à Mycènes des oiseaux qui s'envolent sur des papyrus, ce qui rappelle assez un paysage d'Égypte. Certains objets « sembleraient plutôt se rattacher à des types créés ou tout au moins popularisés par l'industrie phénicienne. Tels sont ces petits simulacres en or, où l'on reconnaît Astarté autour de laquelle voltigent ses colombes et ceux qui figurent le temple même de la déesse... On a aussi cherché du côté de la Phrygie ; les lions affrontés et séparés par une colonne ou par un vase se retrouvent sur la façade de plusieurs des tombes voisines de *Seïd-el-Ghazi*... Dans le cas où on

[1] Perrot : *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1895, pp. 98, 99.

n'expliquerait pas cette concordance des thèmes du déco par l'imitation d'un modèle commun, emprunté aux arts de l'Orient, il faut regarder ce style phrygien comme une prolongation, et qu'on nous passe l'expression, comme une queue de l'art mycénien.

« Si Mycènes a tiré quelque chose de la Phrygie... c'est d'un royaume phrygien très antérieur, dont le souvenir ne s'est conservé que dans le mythe... Là aurait régné Tantale, le père de Pélops... Sur le versant méridional du mont Sipyle, on voit les restes d'une quarantaine de tumulus, des cônes en maçonnerie à base cylindrique ; ils renferment une chambre qui offre l'apparence d'une voûte en forme de dôme. C'est, en plus petit, le type des tombes à coupole de Mycènes... Si, comme toute l'antiquité l'affirme, les Phrygiens sont originaires de la Thrace, ils auraient apporté avec eux en Asie-Mineure ce mode de sépulture, et ils y seraient restés fidèles, quand une dynastie phrygienne alla s'établir dans la Grèce d'Europe [1] .»

Les idoles de pierre ou de terre cuite sont d'une facture très grossière ; on visait non à la beauté, mais plutôt à reproduire sans doute quelque type traditionnel.

Une bractée d'or représente un édicule à deux étages avec cornes de consécration, un oiseau est posé à chaque coin de l'étage inférieur ; M. Perrot (*Hist. de l'Art*, t. VI, p. 337) y a vu un temple en réduction : ces détails rappellent assez ceux que nous avons signalés en Crète. Une figurine en or supporte trois oiseaux qui semblent des colombes : l'une est sur la tête, et les deux autres sur les épaules. Dans les ruines de la seconde Ilios, on a

[1] Perrot : *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1893, pp. 901, 902.

retrouvé « une petite statuette de plomb, une femme nue, à longues boucles de cheveux tombant des deux côtés du cou, que ceignent plusieurs rangs de colliers. Les bras sont croisés sur la poitrine. La croix gammée, un symbole très antique, mais dont le sens n'a pas encore été sûrement pénétré, est gravée sur un triangle qui indique les parties sexuelles. C'est ainsi que les religions syriennes représentaient leur déesse-mère ; ou la figurine a été importée du dehors, ou plutôt, comme on inclinerait à le croire d'après la grossièreté de l'exécution, c'est un pastiche local d'un type divin alors révéré dans toute l'Asie-Mineure [1] .»

La porte monumentale désignée sous le terme impropre de *porte des lions,* nous montre deux *lionnes* debout sur le linteau, le long d'une colonne qui les sépare ; plusieurs y ont vu l'animal consacré à une déesse-mère et maîtresse de la cité, déesse qui ne serait pas sans parenté avec la déesse crétoise et la Cybèle phrygienne.

Une peinture murale nous représente deux femmes adorant un personnage qui paraît armé de la double hache. Sur une autre sont figurés trois êtres humains à tête d'âne. « On s'accorde à reconnaître là les premières esquisses de ces types qui, comme les satyres, comme les fleuves personnifiés, garderont toujours, même dans l'art de l'âge classique, quelques traits de l'animal, les pieds, la queue et les cornes du bouc ou les cornes du taureau. Le Minotaure de Crète ressemble davantage encore à ces

[1] Perrot : *Op. laud.*, p. 875. La croix gammée ☥ est placée dans la main droite d'Isis ; selon M. A. Moret, ce signe hiéroglyphique, qui se lit *ankh,* signifie *la vie. Au temps des pharaons*, p. 250, Paris, Colin, 1908.

formes composites et bizarres dont plus d'une variante se rencontre dans la série des intailles[1]. »

Sur une bague retrouvée à Mycènes, on aperçoit, assise sous un arbre, une déesse qui reçoit les hommages et les offrandes de trois femmes. Au-dessus de cette scène, la double hache est représentée surmontée elle-même du soleil et du croissant de la lune, qu'entoure la voie lactée. Miss Harrisson croit y voir une sorte de Gaïa, la Terre-mère, ainsi qu'Ouranos, le Ciel, qui s'unit à elle, représenté par le soleil, la lune et la hache symbole de l'éclair. La religion mycénienne serait ainsi très voisine de celle de la Crète[2].

Les morts étaient *inhumés*, et *non incinérés*, comme l'avait d'abord cru Schliemann ; un examen plus attentif a montré que les os calcinés retrouvés dans les fosses étaient ceux des brebis, des chèvres et des porcs immolés sur la tombe. Dans certaines îles, à Antiparos, à Amorgos, les cadavres ont été introduits comme de force, les membres repliés sur le tronc, dans des fosses étroites et courtes recouvertes d'une simple dalle. Très souvent les morts à l'époque néo-lithique, sont placés dans cette position, dite fœtale, c'est-à-dire comme le fœtus dans le sein de sa mère ; les morts se seraient ainsi préparés à entrer dans leur nouvelle vie dans le giron de la

[1] Perrot : *Op. laud.*, p. 880.

[2] *Transactions...*, *op. cit.*, II, p. 158. Sur un cylindre assyrien découvert par Longpérier, se trouve un prêtre, le couteau levé, prêt à sacrifier un poisson posé sur une table. En face de lui, également sur un trône, sont dressés une hache et un sceptre ; dans le fond supérieur gauche de la scène, on aperçoit le soleil, la lune et les sept autres planètes au-dessus d'une chèvre accroupie. Cook : *Ibid.*, II, p. 184. On pourrait y voir une preuve des analogies entre le culte assyrien et le culte créto-mycénien.

terre, la mère commune de tous les êtres ; d'autres ont soutenu avec plus de vraisemblance que les morts avaient été liés dans cette attitude, pour qu'on fût assuré qu'ils ne reviendraient pas tourmenter les vivants : ce serait une précaution contre « le vampire [1] ».

« La tombe de la Grèce propre a pris un tout autre développement. Dans l'intérieur de la citadelle, à Mycènes, là où se trouvent les plus anciennes sépultures, c'est une fosse large et profonde à lit de sable, à parois formées d'une maçonnerie de petites pierres, à plafond de bois. A Nauplies, dans l'énorme rocher qui domine la ville, il y a, en maints endroits, plusieurs chambres à la suite l'une de l'autre, reliées par d'étroits passages : c'est comme une sorte de catacombe. A Mycènes, dans la ville basse, on a dégagé de grandes pièces, creusées à même le tuf calcaire, qui devaient être, vu leurs dimensions, des sépultures de famille ; chacune d'elles est précédée d'un couloir d'accès qui était muré après l'ensevelissement. La forme la plus avancée de cette architecture funéraire, c'est la tombe à coupole, type dont les exemplaires, nombreux surtout en Argolide, se sont rencontrés épars sur une grande étendue de terrain de la Laconie à la Béotie et même à la Thessalie. Les chefs-d'œuvre de ce type sont les monuments que l'antiquité admirait déjà sous les noms de *Trésor d'Atrée* et de *Trésor de Minyas* à Mycènes et à Orchomène... La place

[1] Dans les tombes de Mycènes, on a recueilli des *masques funéraires*, en or, que l'on déposait sur le visage du défunt, probablement pour prolonger la durée de ses traits désormais remplacés au besoin par ceux du métal ; ce procédé répondait peut-être à un but analogue à celui de la momification en Égypte : conserver l'esprit, *le double*.

ne manquait pas pour grouper autour du chef de clan ses parents et ses fidèles, pour déposer près d'eux les provisions de bouche qui les aideraient à lutter contre la faim, les objets de prix dont la possession tromperait l'ennui de leur réclusion [1] .» Tous ces indices nous font connaître que les Achéens de Mycènes, comme les Minyens d'Orchomène et les autres tribus de même race, croyaient que le mort continuait à vivre dans le sépulcre, d'une existence aussi semblable que possible à celle des vivants avec des besoins analogues. « On le logeait donc, revêtu de ses plus beaux habits et couvert de bijoux, dans un caveau où l'on mettait à la portée de sa main ses armes, des vases remplis d'aliments et de boissons, tous les objets qui pouvaient lui être utiles; on le désaltérait, on le nourrissait par le sacrifice, par celui que l'on célébrait dans la cérémonie des obsèques, par les offrandes, qui d'année en année, tant que durait la famille, se répétaient sur la sépulture. On en arrosait le sol du sang et de la graisse des victimes : c'était le seul moyen que l'on imaginât pour empêcher que ce disparu achevât de périr d'inanition dans la nuit de sa dernière demeure [2]. »

Comme en Crête, on trouve dans les tombes mycéniennes de nombreuses statuettes de terre cuite surtout féminines.

Au temps d'Homère, c'est sur des tertres de gazon ou sur des blocs de pierre (βωμός, autel) que les rois offrent les sacrifices aux dieux ; à l'époque mycénienne il semble que ce soit plutôt la fosse à offrandes, ἐσχάρα, qui soit en usage. A Tyrinthe, dans la cour qui précède le

[1] Perrot : *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1895, p. 102.
[2] *Ibid.*, p. 100.

mégaron, on a retrouvé une de ces fosses à offrandes qui servait d'autel : on faisait ainsi couler la libation et le sang des victimes dans des puisards creusés au milieu de la cour des habitations princières. Cette fosse à offrandes a été retrouvée à Samothrace, dans le sanctuaire des Cabires, où le culte garda si longtemps une physionomie archaïque qui en augmentait le prestige ; elle fait penser à des *dieux chtoniens*, dieux de la végétation et aussi probablement dieux des morts.

LES ANCIENS CULTES D'ANATOLIE : CYBÈLE ET DIONYSOS [1]

L'Asie-Mineure témoigne très anciennement d'une parenté avec la culture hellénique. « Les mots qui nous restent des langues anciennes de l'Asie-Mineure se ramènent, les uns à la souche aryenne, les autres à des groupes de langues mal déterminés ; les mythes et la religion des peuples mêmes sont apparentés de plus près aux mythes de la Grèce qu'aux religions des Sémites... La péninsule proprement dite était donc aux mains d'une race aryenne. L'Hellespont et le Bosphore n'ont jamais constitué une frontière ethnographique : les deux continents entre lesquels ils roulent ne sont, en cet endroit, que les deux rives d'un même bassin, les deux versants d'une même vallée, dont le fond aurait été enseveli sous les eaux. Les peuples qui avaient franchi la presqu'île des Balkans et colonisé la Thrace franchi-

[1] On trouverait une bonne bibliographie du sujet dans F. Cumont : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1907, pp. 264 sq. — M. Ramsay dans l'article utilisé : *Religion of Greece*, du *Dictionary of the Bible* de Hastings, donne beaucoup de détails intéressants.

rent les deux bras de mer qui les divisaient de l'Asie, à une époque fort ancienne, et ils y importèrent la plupart des noms qu'ils avaient dans leur patrie d'Europe. Il y avait des Dardaniens en Macédoine au bord de l'Axios, comme en Troade autour de l'Ida ; des Kébrènes au pied des Balkans, et une ville de Kébrénê auprès d'Ilion. La nation illustre des Bryges, Bébryces, Phrygiens, laissa une partie de son effectif dans le bassin du Strymon, au nord de la Macédoine, et partit pour l'Orient. Le gros des émigrants se concentra sur le rebord occidental du plateau asiatique, dans le district arrosé au nord par le Sangarios, au sud par le Méandre. Leur domaine, auquel ils assignèrent le nom de Phrygie, a toujours été célèbre par la fertilité de ses champs et la richesse de ses prairies[1]. »

D'autres tribus aryennes se répandirent au nord, de l'Hellespont au Pont-Euxin : les Mysiens, les Ascaniens et les Thraces sous le nom de Bythini, Bébrykes, etc. ; à l'ouest et au sud, les Lydiens, les Lélèges et les Cariens, populations très flottantes, sont associés aux plus anciens souvenirs des Grecs.

La religion professée en Asie-Mineure ou Anatolie dut présenter bien des variétés et des transformations, avec des peuples aussi divers, avec des migrations fréquentes et l'influence perse et sémitique, qui ne put manquer de s'exercer à l'est et au sud. Les anciennes populations révéraient des sources, des arbres, des pierres sacrées, des animaux sacrés comme le taureau, le bélier, le porc, le serpent, et surtout le lion[2]. Leur divinité suprême ne

[1] Maspéro : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6e édit., p. 285, Paris, Hachette, 1904.

[2] On peut se reporter au chapitre premier de ce livre.

revêtait pas des traits bien personnels : c'était une déesse de la terre, mère féconde de toutes choses, et maîtresse du territoire comme de ses habitants ; on l'appelait Amma, Mâ (ou mère), Agdistis, Idœa, Dyndimène, selon les lieux, mais le plus souvent Cybèle (Κυβέλη et Κυβήβη). Ses fidèles se réunissaient pour célébrer ses fêtes sur le sommet des montagnes comme le Sipyle, l'Ida, le Bérécynthe, où croissaient des pins toujours verts que la cognée ne devait jamais abattre et qui lui étaient consacrés, peut-être comme le vivant symbole de l'immortelle fécondité de la nature. On la représentait sur un piédestal qui symbolisait probablement les montagnes, ou sous la forme d'une pierre tombée du ciel, sur l'Ida et à Pessinonte. La terre chez plusieurs peuples anciens était considérée comme une montagne, la divinité principe de ses énergies naturelles pouvait être ainsi adorée sur une montagne ; d'ailleurs elle donnait mieux, sur les sommets, l'impression de dominer tout le pays dont elle était la reine [1].

On la représentait sur un char traîné par des lions, ou deux lions à ses côtés, le lion resta dans la mythologie et dans l'art sa monture ou son attelage, comme son compagnon sur les montagnes et l'attribut de sa royauté ; elle portait sur la tête une couronne tourellée, symbole de son pouvoir sur les cités et sur les productions naturelles du sol.

[1] Au nord-ouest de Tyane, en Cappadoce, le mont *Argœus* était adoré comme divin ou séjour d'un dieu. Les Bithyniens adoraient Zeus sur les montagnes ; dans un vieux temple à Boghaz-Keuï, une peinture murale représente un personnage très grand, debout sur deux montagnes. L'impression que font ces solitudes sauvages a pu faire croire à quelque puissant esprit qui les habitait.

A côté de la déesse était un dieu, Attis ou Atys, regardé comme son époux, mais le rôle principal et la première place était réservée à la femme, le dieu n'était qu'une figure secondaire et dérivée. C'était à la déesse-mère, qui nourrissait et protégeait ses fidèles, qu'allait presque tout le culte ; plus tard, peut-être sous l'influence d'immigrants, le principe mâle reçut cependant plus de relief et d'importance. M. Ramsay explique cette particularité par l'abondance des sources et la fertilité naturelle du sol ; on voyait dans la contrée une mère féconde, qu'il fallait intéresser en accomplissant les rites traditionnels ; peut-être aussi serait-ce la forme religieuse assez naturelle d'un ancien *matriarchat*, même à une époque avancée, on trouve encore des femmes magistrats en Anatolie.

Lors de leur pénétration dans le pays, les Phrygiens y apportèrent leur culte de Bagaios [1], que les Grecs confondirent avec Zeus, probablement le Ciel, et en particulier le soleil, et celui de Men [2] ou Ménès, dieu-lune ou des mois, dont on a retrouvé de nombreux temples en Phrygie, en Galatie, en Pisidie, à Cabira et dans le Pont. On le figurait anciennement par une pierre ovale surmontée d'un croissant, mais il fut plus tard représenté comme Attis (bonnet phrygien, chlamyde, croissant sur

[1] Selon Maspéro, « ce mot, identique au latin *fagus*, signifie le dieu du chêne, φηγοναῖος » ; on sait que le chêne était consacré à Zeus, il y avait donc probablement des points de ressemblance entre les deux divinités.

[2] Il fut surnommé maître ou tyran τύραννος, par les Lydiens, il régnait sur les morts et protégeait les sépultures ; la lune a été souvent mise en rapport avec les ombres des morts que l'on croyait voir surtout la nuit ; il présidait aussi à la fertilité des campagnes ; il fut plus tard parfois confondu avec Attis, qui prenait alors le nom de Men-Tyrannos.

l'épaule, à la main une patère ou une pomme de pin). Selon le procédé habituel du paganisme, ils assimilèrent leurs divinités à celles du pays et adoptèrent le culte de Cybèle en fusionnant leur Dionysos avec Attis.

Ce Dionysos-Sabazios thrace était le dieu et comme le roi de la nature sauvage des hauteurs, des épaisses forêts, des fourrés et des cavernes, des animaux sauvages et des torrents bondissants. Son culte était célébré la nuit sur les montagnes, à la lueur des torches, aux sons assourdissants d'une musique bruyante. Excités jusqu'à la frénésie, ses fidèles dansaient des rondes folles, poussant des cris aigus, agitant des serpents et des poignards : ils pensaient ainsi plaire à leur dieu par ces bonds désordonnés à travers la montagne. M. Foucart[1] voit, dans ces rites orgiastiques du culte de Dionysos, des *danses d'imitation*. « A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre les mugissements des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire; ils se figurèrent un dieu qui se plaisait lui aussi aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'inspira de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer sa vie à la sienne. » Plus encore, l'homme désire s'unir à son dieu, se le rendre présent. Or les mouvements violents et rythmés par lesquels ils pensaient imiter Dionysos, en

[1] Le culte de Dionysos en Attique. *Mem. Acad. Inscr.*, t. XXXVII, p. 22, 1904.

même temps qu'ils provoquaient un certain monoïdéisme dont il était l'objet, leur donnaient le sentiment d'être remplis du dieu lui-même.

Beaucoup de ces pratiques se retrouvent dans le culte anatolien d'Attis, dieu de la végétation printanière, adoré non plus solitaire et farouche, mais en union avec la Grande-Mère : de plus, comme nous le verrons plus loin, son culte paraît avoir tous les caractères d'anciens sacrifices agraires. « Quand la tempête sifflait dans les forêts du Bérécynthe ou de l'Ida, c'était Cybèle qui, traînée par des lions rugissants, parcourait le pays en se lamentant sur la mort de son amant. Le cortège de ses fidèles se précipitait à sa suite à travers les halliers, en poussant de longs cris qu'accompagnait le bruit strident des flûtes, les coups sourds du tambourin, le cliquetis des castagnettes et le tintamarre des cymbales de cuivre. Enivrés par les clameurs et par le vacarme des instruments, exaltés par leurs élans impétueux, ils cédaient haletants, éperdus, aux transports de l'enthousiasme sacré... Le culte de Phrygie, comme la nature de cette région, était peut-être plus violent encore que celui de la Thrace. Le climat du plateau d'Anatolie est extrême. L'hiver y est rude, long, glacé ; les pluies du printemps développent soudain une floraison vigoureuse, que grillent les ardeurs de l'été. Les brusques contrastes de cette nature, tour à tour généreuse et stérile, éclatante et morose, y provoquent des excès de tristesse et de joie inconnus dans ces régions trmpérées et souriantes où la terre n'est jamais ensevelie sous la neige, ni brûlée par le soleil. Les Phrygiens pleuraient désespérément la longue agonie et la mort de la végétation, puis lorsqu'en mars la verdure reparaissait, ils s'abandonnaient à toute l'exaltation

d'une joie tumultueuse. Des rites sauvages, inconnus ou atténués en Thrace, exprimaient en Asie les véhémences de ces sentiments opposés. Au milieu de leurs orgies, après des danses échevelées [1], les Galles se blessaient volontairement, se grisaient à la vue du sang répandu, et en en arrosant les autels croyaient s'unir à leur divinité ; ou bien, arrivés au paroxysme de la frénésie, ils sacrifiaient aux dieux leur virilité, comme le font aujourd'hui encore certains dissidents russes. L'extatisme violent fut toujours une maladie endémique en Phrygie [2]. » Ici encore, la musique rythmée et assourdissante, les gestes violents et sanglants préparaient une sorte de monoïdéisme dans lequel la conscience du moi allait s'affaiblissant, tandis que l'imitation de la passion et des souffrances de l'amant de Cybèle donnait à ces énergumènes le sentiment de sa présence. Le sens primitif de vieux rites agraires avait cessé d'être compris, des légendes s'étaient formées pour les expliquer, à leur tour elles avaient précisé le rituel. C'est alors qu'il avait pris un sens nouveau et que les Galles s'étaient mutilés, désormais pour ressembler au malheureux amant de leur déesse [3].

[1] Il convient d'en rapprocher les danses des Curètes en Crète en l'honneur de Rhéa, divinité qui avait tant de traits analogues à Cybèle, qu'on finit par les identifier.

[2] F. Cumont : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 61, 62. — C'est aussi en Phrygie que Montan, qui aurait d'abord été prêtre de Cybèle, attira l'attention par ses transports et ses extases ; les prophètes du Paraclet recrutèrent surtout des partisans en ce pays et en Thrace. Voir Duchesne : *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, ch. XV.

[3] Les Galles, γάλλοι, se castraient eux-mêmes, et souvent incomplètement, cette opération devint une cérémonie d'initiation dans le corps sacerdotal. Anciennement ils usaient, non de fer, regardé

En énéral dans la liturgie, on pratiquait les règles que la Grande-Mère avait, disait-on, révélées aux prêtres ; les dieux, les premiers, les avaient suivies : les mystères de Phrygie comme ceux d'Éleusis étaient donc surtout la reproduction dramatique de la vie divine, selon les légendes. Le côté sexuel de la déesse prit avec le temps des traits de plus en plus anthropomorphiques, mais il se pourrait qu'à l'origine elle n'ait été mise en rapport avec aucun personnage masculin, elle aurait reçu d'elle-même sa propre fécondité ou de quelque fleur ou fruit, peut-être le mythe d'Agdistis témoignerait-il en ce sens [1] ?

Quand cette maternité fut d'avantage imaginée à la manière humaine, la déesse fut mise en rapport avec un parèdre, son amant et son fils, Attis, qui symbolisait la renaissance de la nature au printemps. Tantôt le dieu était représenté comme ayant fait violence à la déesse, tantôt comme lui ayant manqué de fidélité, aussi était-il frappé de mort ou mutilé ; parfois il était victime de quelque divinité jalouse. On racontait par exemple que Cybèle, amoureuse du berger Attis, lui avait fait jurer fidélité, mais il l'aurait trompée avec la fille du fleuve

comme impur, ce qui semble indiquer pour cette pratique une très haute antiquité, mais d'un tesson ou d'une pierre aiguisée. (Arnobe : *Adv. Gent.*, V. — Ils se flagellaient aussi avec une corde à osselets.

[1] Agdistis, pourvu des deux sexes par la Terre sa mère, fut méprisé des dieux et des hommes : ceux-ci l'ayant mutilé, il n'eut plus désormais que le sexe féminin : mais sa virilité donna naissance à un grenadier ou un amandier dont les fruits cueillis par la fille du fleuve Sangarios la rendirent mère du bel Attis. Ce dernier allait épouser la fille du roi de Pessinonte, quand, frappé de frénésie par Agdistis amoureuse de lui, il se mutila. — Les Cariens avaient pour dieu un être bisexuel, duquel ils racontaien toutes sortes de grossières légendes.

Sangarios. La déesse l'ayant frappé de folie furieuse, il s'émascula, il se disposait même à mettre fin à ses jours quand la déesse le métarmophosa en pin. On devine ici comment la frénésie des galles ou corybantes et leur coutume sanguinaire étaient rattachées à un drame divin. Attis était mis en rapport avec la fille du fleuve parce que l'eau féconde la terre ; il était métamorphosé en pin parce que c'est l'arbre consacré à la déesse et qu'il signifie l'immortalité dont le héros jouit désormais.

A l'époque classique, les fêtes célébrées au printemps en l'honneur de Cybèle, par exemple à Pessinonte, duraient cinq jours[1]. Le premier jour on coupait un pin sacré, on l'enveloppait de bandelettes de laine comme un véritable défunt et on l'ornait de couronnes de violettes : ainsi figurant Attis mort, il était placé dans le temple près de la deesse. Le second jour était consacré au jeûne et aux lamentations, comme avait fait Cybèle après le trépas de son préféré. Le lendemain, avait lieu la grande procession [2], au son des trompettes, des cors, des tambourins et des castagnettes. Au milieu de mille contorsions, tournoiements frénétiques, balancements rythmés du corps ou de la tête, les galles se faisaient eunuques. Dans une veillée mystérieuse ils offraient à Attis leurs blessures, et

[1] A cette occasion, Ramsay rappelle également la légende de Médée et de Jason, celle d'Adonis et de Thammouz, celle de Hyakintos. Toutes, selon le courant d'opinion qui prévaut aujourd'hui, illustreraient d'anciens rites de fêtes agraires.

En Arcadie et à Athènes, les deux cultes de Rhéa et de Cybèle persistèrent côte à côte.

[2] « A Autun, le char de la déesse, traîné par des bœufs, était encore au IVe siècle promené en grande pompe dans les champs et les vignes pour en assurer la fécondité. » F. Cumont : *Les Religions or.*, p. 71.

se réjouissaient de l'union indéfectible qu'ils venaient de contracter avec Cybèle, à l'image de son amant. Le quatrième jour, on fêtait la résurrection d'Attis et de la nature par des réjouissances et des banquets. Enfin, après un jour de repos, on allait processionnellement baigner la statue de Cybèle à la rivière.

ORIGINE DE CES CULTES : LES SACRIFICES AGRAIRES

L'origine première de ces mythes et de ces cérémonies, tour à tour violentes et obscènes, vient probablement de très anciens rites agraires [1], sur lesquels l'imagination populaire a brodé des légendes variées. Durant la triste saison d'hiver, la végétation ressemble à une morte ensevelie, elle apparaît alors comme un esprit envahi par le sommeil et la fatigue du travail de l'été ; il s'agissait au printemps d'aider cet esprit à sortir de sa léthargie, de le guérir de son épuisement. Le sang a toujours semblé une source de vie, on aurait donc offert au génie de la végétation des victimes pour le rajeunir.

Le P. de Gryses (S. J.), missionnaire dans l'archidiocèse de Calcutta, nous rapporte des rites de ce genre pratiqués jusque vers 1861 par les *Kandhs* du Bengale, dans l'Orissa [2]. Une de leurs principales tribus adore *Tari*, la terre nourricière, et raconte que celle-ci versa la pre-

[1] Le savant article de MM. Hubert et Mauss, sur le Sacrifice, dans l'*Année sociologique*, 1897-1898, nous a guidé dans cet essai d'explication du culte de Cybèle ou d'Attis.

[2] *Les Missions catholiques*, 10 sept. 1897.

mière quelques gouttes de sang sur un champ pour le fertiliser ; à son exemple, ils pratiquent les sacrifices agraires. La victime, de tout sexe et de tout âge, devait être achetée, autrement *Tari* ne l'aurait point agréée ; on en gardait souvent plusieurs à l'avance, et elles étaient bien traitées. On évitait de les choisir dans la tribu, une classe inférieure à son service, les *Pans,* devait les procurer ; mais souvent ceux-ci enlevaient des femmes ou des enfants aux villages voisins au lieu de les acheter. Dix ou douze jours avant le sacrifice, les cheveux de la victime étaient coupés, et les gens du village, après avoir pris un bain, se rendaient à un bosquet sacré ; là, le prêtre invoquait la déesse et l'informait de la fête prochaine. Celle-ci durait trois jours, durant lesquels on buvait et on dansait. Au matin du deuxième jour, la victime, à jeun depuis la veille, était lavée, revêtue d'un nouvel habit, puis conduite avec force musique à travers le village et jusqu'au bosquet sacré. Au centre de ce dernier était une grosse pierre ; on y fixait la victime, assise, couverte d'huile de safran et ornée de fleurs ; elle recevait les adorations de la tribu, puis on la laissait seule toute la nuit.

Le lendemain, vers midi, elle était déliée, et on lui brisait les jambes pour qu'elle ne s'enfuît pas. Le prêtre adressait à la déesse des prières pour demander des moissons abondantes, puis il exhortait la victime à se résigner. Le quatrième jour elle était égorgée et brûlée et ses *cendres étaient répandues dans les champs,* ou bien réduites en une pâte dont on enduisait les maisons : un bœuf était donné à celui qui avait procuré la victime, et un autre était mangé en commun.

Ailleurs la victime, conduite à travers champs, était

frappée à coups de hache, *son sang se répandait comme une sorte d'engrais magique* [1].

Ailleurs encore, elle était tuée à coups de bâton, puis chaque famille recevait un morceau de sa chair pour *aller l'enterrer dans son champ*. Les Anglais ne sont parvenus à abolir ces affreuses coutumes que depuis 1860.

On a cru retrouver des conceptions assez voisines dans le vieux culte égyptien d'Osiris.

« Les premières formes du culte osirien, base des autres cultes, semblent s'inspirer du sacrifice agraire; l'homme a cru à la possibilité d'une vie après la sépulture en s'autorisant du spectacle de la mort suivie d'une renaissance que présente la végétation annuelle; et il a fait des rites du culte agraire le prélude obligé du culte adressé aux dieux et aux morts. » Wideman (*Osiris végétant*, pp. 6, 9, 13) voit dans le grain lui-même un dieu plus primitif, plus tard absorbé par Osiris. Pour Frazer également (*Adonis, Attis, Osiris*), le culte osirien a son origine dans un sacrifice agraire. « Osiris serait un de ces esprits du blé (et de la végétation en général) qui chaque année, à l'époque de la moisson, subissent un démembrement sous la dent des faucilles et les coups des fléaux, sont enterrés pour les semailles et renaissent au printemps avec les pousses nouvelles. Comme Adonis et Atys, Osiris personnifierait la grande vicissitude annuelle; puis c'est

[1] M. Farnell voit dans les légendes relatives à Orphée, à Dionysos, à Actéon, des survivances de sacrifices communiels dans lesquels on s'imaginait se nourrir de la chair d'un animal dans lequel la divinité s'était incarnée. Il distingue ce rite d'un autre rite magique probablement pratiqué en Thrace et destiné à féconder la terre épuisée. Dans ces deux cas nous serions en présence d'une régénération par le sang, « blood sacrement ». *Transactions of the third international Congress for the history of Religions*, II, 139.

à la mort et à la renaissance du dieu de la végétation que les premiers hommes auraient comparé la destinée humaine ; ils auraient assimilé la vie et la mort des hommes et des dieux à la floraison et à la maturité, suivie de décrépitude, des plantes, et l'espoir leur serait venu d'une vie après la mort au spectacle du renouveau annuel des champs. » Osiris est fils du ciel et de la terre, il enseigne aux hommes la culture des grains et de la vigne, ses membres passés par un crible comme sur un van sont éparpillés dans tous les nomes d'Egypte. Les semailles s'accompagnaient de rites qui, selon Plutarque, ressemblaient à des rites mortuaires (*De Iside et Osiride*, 70). Anciennement, des sacrifices humains (LEFÉBURE *Sphinx*, III, p. 162) étaient accomplis au moment du labourage de la terre, ce qui rappelle des sacrifices agraires (*Revue de l'histoire des religions*, janvier 1908, pp. 85, 101).

Ces détails ne sont pas sans utilité pour nous faire comprendre les hypothèses récentes relatives à l'origine des légendes et des rites de Phrygie. Selon la mythologie, un certain roi, Lityersès, aurait obligé des étrangers à travailler de force à la récolte de ses moissons, puis, la récolte terminée, il leur aurait tranché la tête avec sa faux. N'y aurait-il pas là encore quelque reste d'anciens sacrifices agraires ? Ce récit semblerait indiquer une véritable crainte de dérober à l'esprit de la moisson ses richesses, puis le désir de satisfaire à sa colère vengeresse en lui immolant ceux qui l'avaient dépouillé : c'est à ces fins qu'on aurait chois des étrangers. Mais généralement c'était plutôt pour renouveler la fécondité du sol en revigorant son esprit qu'on frappait les victimes : tels le porc sacrifié à Déméter et

le bouc à Dionysos comme incarnant quelque chose de l'esprit des céréales et des vignes ; les légendes de Cybèle et d'Attis paraissent indiquer plutôt cette préoccupation. D'abord les mouvements violents, les danses, les bruits assourdissants, les tournoiements, les balancements rythmés du corps, mettaient dans l'état d'exaltation religieuse, « d'enthousiasme sacré », pour offrir efficacement la victime : on se sentait possédé de la divinité et plein de la fureur sacrée, le sang répandu la rajeunissait et assurait la fertilité du sol.

Quand l'esprit de la végétation prit des traits plus nettement féminins dans la personne de Cybèle, on put croire alors que l'immolation d'un homme au printemps assurait sa maternité nourricière et que la victime renaissait en quelque manière dans la végétation nouvelle.

Il était inévitable qu'avec ce progrès dans l'anthropomorphisme, des légendes divines fussent créées pour illustrer et expliquer ces rites sauvages. Or, « on sait que l'antiquité considérait le rite comme l'imitation d'un geste divin [1] », et la religion comme une série de coutumes traditionnelles enseignées et généralement accomplies à l'origine par quelque divinité. Si d'autre part, comme c'est fort probable, le sacerdoce féminin eut primitivement la prépondérance dans le culte de la déesse, si elle fut considérée comme ayant d'abord institué les pratiques de mutilation, si enfin elle put sembler durant les longs mois d'hiver comme séparée de son parèdre masculin, on s'explique un peu les mythes rapportés plus

[1] Lagrange : *Études sur les religions sémitiques*, p. 307, 2e édition, 1905.

haut. Les récits populaires durent d'ailleurs se diversifier avec les pays et les époques, parfois même subir l'influence d'autres légendes comme celles d'Adonis et probablement d'Osiris. Attis en vint donc à être considéré comme mutilé, ou sacrifiant lui-même ses parties viriles, puis mourant des suites de ses blessures, enfin renaissant immortel et désormais rendu à l'amour de la déesse. Mais remarque importante, sitôt que le rite fut pratiqué à l'imitation du dieu lui-même, il ne s'agit plus désormais d'un sacrifice agraire, mais d'une véritable commémoraison. On sait que la piété à l'égard d'une divinité qui a souffert une « passion » peut émouvoir l'âme du fidèle jusqu'à lui faire sentir le vif besoin de lui ressembler en souffrant comme elle et avec elle, mais il est bien évident que l'esprit du rite correspond désormais à un développement ultérieur du culte d'Attis.

Il a semblé vraisemblable que d'autres mythes d'Asie-Mineure, où un dieu se sacrifie lui-même pour ressusciter ensuite, correspondent également à d'anciens rites agraires : tel par exemple cet Hèraklès mourant sur un bûcher au sommet de l'Œta pour renaître de ses cendres, ce Sandon à Tarse, sorte de doublet d'Hèraklès. — Le Melkart tyrien mourait chaque été à la fin de la moisson, comme Thammouz et Adonis, pour renaître au printemps. Mais, observe le P. Lagrange, en raison « d'une tendance bien vivace chez les humains de ne pas demeurer sur une note triste », ou peut-être « par contamination du culte d'Attis », on fêtait leur résurrection dès le cinquième jour. Le même auteur (*op. laud.*, p. 397) paraît avoir établi que les fêtes de Thammouz et d'Adonis n'étaient pas célébrées au printemps, mais au moment où la terre apparaissait dépouillée de ses récoltes et

déjà comme morte sous la faucille des moissonneurs.

Dans le culte d'Attis ce sont des pratiques de fécondation du sol au printemps qui paraissent s'offrir d'abord à nous. A travers le développement du culte et des mythes, il survit d'ailleurs quelques restes des vieux rites agraires : la procession du pin immarcessible, les flagellations, les danses orgiastiques et la castration désormais baptême de sang par lequel on est fait prêtre d'Attis, enfin la lustration de la statue de Cybèle dans une rivière consacrée, rite qui primitivement peut-être unissait magiquement la terre à l'eau. Mais avec le développement de l'anthropomorphisme, que d'émotions plus poignantes et plus religieuses se sont introduites sous les rites !

LE CULTE, LE SACERDOCE, LES USAGES FUNÉRAIRES, LA PIÉTÉ

Les lieux de culte les plus archaïques semblent avoir été des *cavernes sacrées,* on cite celle de Steunos près de Ayzani ainsi qu'une autre près de Hiérapolis : Zeus avait également une caverne sacrée sur le mont Dicté, en Crète. Peut-être pensait-on, dans les entrailles de la terre, se mettre plus étroitement en rapport avec la divinité conçue comme la source de la fécondité du sol et la mère nourricière universelle, ou bien l'horreur sacrée du lieu a-t-elle fait penser à la présence de quelque divinité. De même *les sommets des montagnes* purent paraître, en raison de leur morne solitude ou de l'espèce de domination qu'ils permettent d'exercer sur les pays environnants, comme la demeure la plus ordinaire de la divinité ; le

culte offert à Héra sur le mont Ocha, en Eubée, celui rendu à Zeus sur le mont Lycée, en Arcadie, a été rappelé, ainsi que les nombreuses montagnes d'Asie-Mineure où Cybèle était honorée. *Certaines gorges sauvages* des montagnes d'Anatolie étaient souvent considérées comme sacrées ; le silence, l'espèce d'effroi ou de crainte vague qu'elles inspiraient pouvaient inviter l'âme à l'adoration. A un mille de Bogaz-Keuï, on a déblayé dans une gorge deux chambres taillées dans le roc, à ciel ouvert, qui ont été autrefois des lieux d'adoration ; de même signalons aussi le sanctuaire de Komana, en Cappadoce, dans un défilé de l'Anti-Taurus, où coule le Sarus. Aujourd'hui encore, dans une gorge de l'Ibriz, où la rivière Cybistra-Hérakléa coule à flots tumultueux, les paysans attachent des chiffons à un vieil arbre au bord d'une grande fontaine, sous prétexte que leur ancêtre est là présent. On a découvert sur des rochers au pied desquels coule la rivière, véritable don du dieu, des sculptures le représentant en habits d'ouvrier agricole distribuant au roi, richement paré, le blé et le vin.

Sur le culte à l'époque préhomérique voici quelques renseignements fournis par Helbig (*Op. laud.*, p. 536, *sq*,). Les dieux n'étaient pas adorés primitivement sous forme humaine, on ne leur construisait pas de temples. Ni à Hissarlik, ni à Mycènes ni à Tirynthe avant l'invasion dorienne, on n'a trouvé de restes de temples. On priait, on sacrifiait sur un autel dans des bois sacrés, parfois clos, on attachait les offrandes à l'autel ou bien on les suspendait aux arbres environnants[1]. Les plus anciens temples

[1] Égisthe, après avoir ramené Clytemnestre, brûle des cuisses grasses sur les autels et y suspend des tissus, des bijoux et de l'or (*Od.*, III, 273). Ohnefalsch-Ritter a découvert à Dali, en 1885,

paraissent avoir été construits dans des bois sacrés; dans l'Altis d'Olympie ces deux formes de cultes furent conservées longtemps.

A l'époque archaïque on éprouvait plutôt le sentiment de la présence de la divinité que le besoin d'en fixer les traits avec précision : en Asie-Mineure, comme ailleurs, la religion fut donc, semble-t-il, aniconique ou sans images des dieux. Avec le temps ceux-ci prirent des traits plus nets dans l'imagination de leurs fidèles, qui en fixèrent grossièrement la représentation, comme le permettait l'art tout primitif encore. Le culte aida sans doute beaucoup à cette détermination : c'est surtout en effet à l'occasion des cérémonies sacrées qu'on éprouve le besoin de se représenter la divinité, par exemple en lui consacrant des images votives, des emblèmse, des attributs, comme la hache en Crète et en Carie. Les demandes, les actions de grâces, les épithètes adressées aux dieux, les actes liturgiques souvent conçus comme une imitation de la vie des dieux, fixèrent leurs traits et leurs légendes. Dès qu'on eut des *idoles,* les dieux furent plus à la portée de leurs adorateurs, on put dès lors leur construire des temples commodes, mais les anciens lieux de culte gardèrent toujours leur prestige. Ainsi c'était à quelque distance d'Éphèse, dans la montagne, qu'on célébrait les mystères de son Artémis. Certains sanctuaires furent particulièrement révérés et objet de pèlerinage fréquenté, aussi la population avoisinante s'accrut : d'où la richesse de certains temples, la splendeur de leurs cérémonies et leur nombreux clergé ; il

des masques d'hommes et d'animaux avec des trous qui avaient servi à suspendre ces objets. A Chypre, il ne retrouva pas moins de vingt-huit sanctuaires sans temple.

s'opéra ainsi dans les temples une sorte de sélection où le plus fort l'emporta. Signalons les principaux centres de culte de Cybèle : Pessinonte, Hiérapolis, Euménia, Iconium, Cotiéon, Sala, Cyzique, Sardes, Pergame ; elle était honorée en Troade, en Mysie, en Phrygie et en Lydie, où s'élaborèrent de nombreux éléments de la légende d'Attis ; sur le mont Tmolus, sur le Sipyle, sur l'Ida, le Bérécynthe, etc.

Le sacerdoce était chargé de la conservation des rites traditionnels que la Grande-Mère, croyait-on, avait révélés à l'origine ; chacun pouvait librement s'approcher de la divinité pour lui exposer ses demandes, lui faire des promesses, accomplir les rites divinatoires, etc. ; les prêtres se contentaient de guider le fidèle et de jouer leur rôle dans la représentation dramatique de la vie du dieu.

Il est bien probable que le sacerdoce fut d'abord héréditaire, puis, avec l'influence des démocraties grecques, la durée fut réduite à quatre ans et même à une année ; à Érytrée certains sacerdoces furent même mis aux enchères ; mais les grands sacerdoces semblent s'être conservés héréditairement dans certaines anciennes familles. D'ailleurs, avec la complication des rites qui exigeait de plus en plus un long apprentissage, il était inévitable qu'une caste sacerdotale se formât, surtout dans les grands sanctuaires où se pressait aux jours de fêtes un grand concours de peuple. Il fallait veiller à l'ordre des processions et des rites, recevoir les offrandes, expliquer le sens des réponses des oracles ; dans ces sanctuaires, les prêtres formaient une vaste corporation administrée par un grand-prêtre ou archigalle.

Selon Ramsay, à l'origine le culte de Cybèle était pro-

bablement placé sous la direction de prêtresses-rois dont le rôle théocratique consistait surtout à interpréter la volonté de la déesse[1], tour à tour elles étaient de service au temple. Les amazones de la légende grecque auraient peut-être été ces femmes, véritables chefs armés, dont le souvenir aurait survécu dans l'imagination populaire : on a cru reconnaître leur image dans les femmes drapées et armées, représentées autour de la déesse sur un rocher de Bogaz-Keuï. Mais avec les immigrations et les conquêtes du plateau anatolien par des tribus guerrières et par conséquent ayant des hommes à leur tête, le rôle des prêtresses passa à l'arrière-plan.

Chaque temple avait à son service un certain nombre de *hiérodules* ou courtisanes sacrées[2]. Il semble même

[1] Le mythe d'Héraclès filant chez Omphale, reine de Lydie, tandis que celle-ci, couverte de la peau du lion de Némée, portait la massue du héros, viendrait peut-être de cet ancien gouvernement théocratique féminin.

[2] « L'usage religieux dut être à l'origine une des formes de l'exogamie, qui obligeait la femme à s'unir d'abord à un étranger. » — « Les auteurs les plus dignes de foi insistent sur ce fait, que les jeunes filles étaient consacrées *vierges* au service du temple, et qu'après avoir eu des amants étrangers, elles se mariaient dans leur pays. » (STRABON : XI-14-16, XVII-2-46 ; HÉRODOTE : I-93.) — Il paraît certain que cette pratique étrange est une forme modifiée d'une ancienne exogamie. « La première union sexuelle impliquant une effusion de sang a été interdite, lorsque le sang était celui d'une fille de clan versé par le fait d'un homme du clan. » (Salomon REINACH : *Mythes, Cultes*, etc., I, p. 79.) — De là l'obligation pour les vierges de se donner d'abord à un étranger. Ce n'est qu'après avoir été déflorées qu'elles pouvaient épouser un homme de leur race. On a d'ailleurs recouru à divers moyens pour éviter à l'époux la souillure pouvant résulter pour lui de cet acte, (F. CUMONT : *Les Religions orientales*..., pp. 143, 287.)

Pour Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, Londres, 1907, 2e édition), toute jeune fille avant son mariage devait rester au service de la

que toutes les femmes, à une certaine époque de l'année, comme à Byblos, aient été tenues de s'offrir ainsi au premier venu qu'elles rencontraient sur les degrés du sanctuaire [1]. En fait cependant il n'y en avait qu'un certain nombre pour se soumettre à cette coutume si répugnante pour nous. A l'époque gréco-romaine, quelques-unes seulement s'offraient, par exemple pour accomplir un vœu, ou pour obéir à un ordre divin manifesté en songe : certaines faisaient un stage dans le temple en l'honneur de la déesse.

L'Anatolie était très anciennement un simple groupement de villages à la tête desquels était un komarque sous la juridiction du clergé du temple. Ce clergé était chargé d'interpréter les volontés de la déesse révélées dans les songes ou par quelque autre moyen divinatoire. Tous les habitants du village se disaient frères en Cybèle, leur mère commune ; mais peu à peu avec la formation de villes nombreuses, ce lien fraternel et religieux se relâchant, des fidèles ayant des besoins religieux, des intérêts ou des métiers communs, s'organisèrent en confréries, de là : les *boukoloi, hymnodoi, satyroi, corybantes*. Ils avaient un rituel probablement analogue à celui des mystères, des repas communs, une coupe commune,

divinité et par conséquent accomplir les rites qui assuraient la fécondité : d'où la prostitution sacrée. Dans la suite, on aurait cru suffisant le sacrifice de la virginité et même la simple offrande de la chevelure. Mais, pour garder les anciennes traditions, on aurait institué les courtisanes sacrées.

[1] Généralement au printemps, était-ce une survivance d'unions matrimoniales anciennement réalisées à cette saison de l'année, en imitation du rajeunissement de la nature et de la maternité nouvelle de la Grande-Mère, ou bien une survivance de vieilles coutumes orgiastiques accomplies au printemps ?

puisque l'expression « manger au même plat, boire à la même coupe » étaient consacrées; les mots tympanon, cymbalon, désignaient aussi bien les instruments du culte de Cybèle que les instruments des repas communs en son honneur[1].

On discerne très anciennement chez les Phrygiens des indices non équivoques de la croyance à une autre vie. A la mort, les enfants retourneraient vers la Grande-Mère, et de même qu'on fêtait Attis mourant et ressuscitant chaque année, de même on croyait que ses fidèles après la mort renaissaient à une vie nouvelle. Le mort devenait une sorte de héros divinisé ; souvent, dit Ramsay, il est représenté sous la figure d'un centaure, et on trouve des cimetières autour des temples. Le tombeau était regardé comme le temple du héros; il renfermait un autel sur lequel on lui apportait de la nourriture, car autrement on eût craint que son ombre ne s'évanouît. On gravait sur la tombe une prière et un vœu avec le nom du défunt, pour qu'un autre mort ne vînt pas lui dérober les offrandes ; bien des lieux funéraires devinrent sacrés et objet de pèlerinage, parce qu'ils contenaient les restes de quelque héros illustre.

« On chantait dans un hymne sacré : « Prenez confiance, ô mystes, car le dieu (Attis) est sauvé ; et pour vous aussi de vos épreuves sortira le salut. » Les usages funéraires eux-mêmes attestent la vivacité de cette croyance. Dans certaines villes, notamment à Amphipolis de Macédoine, les sépultures sont garnies de statuettes de terre cuite qui représentent le pâtre Attis ; et jusqu'en Germa-

[1] ἐκ κυμβάλου πέπωκα, j'ai bu du cymbalon. Firm. Mat. *De err. relig. prof.*, 18.

nie les pierres tombales sont fréquemment décorées de figures de jeunes gens, en costume oriental, tristement appuyés sur un bâton noueux (*pedum*) où l'on a reconnu le même dieu. A la vérité, nous ignorons de quelle manière les disciples orientaux des prêtres phrygiens concevaient la félicité dans l'au-delà. Peut-être croyaient-ils, comme les sectateurs de Sabazius, que les bienheureux étaient admis, sous la conduite d'Hermès psychopompe, à un grand festin céleste, auquel préparaient les repas sacrés des mystères [1]. »

On constate en Anatolie comme ailleurs la croyance à la magie. Très anciennement manquer à un serment ou refuser de payer ses dettes, c'était contracter une impureté, c'est-à-dire se mettre sous le coup d'influences funestes. En Lydie, les homicides étaient impurs et devaient sacrifier un porc pour écarter le danger encouru.

D'après Juvénal (II, VI, 510, *sqq.*), les prêtres de Cybèle présents à Rome avertissaient leurs fidèles que le mois de septembre était à redouter, ainsi que le vent du midi, il fallait se purifier par l'offrande de cent œufs ; ils réclamaient les robes portées durant l'année comme chargées d'influences malignes. A certains jours, les rapports entre époux rendaient impurs, et le prêtre, au nom de l'épouse effrayée, implorait le pardon de la déesse, il recevait des gâteaux et une oie grasse. Comme la Grande-Mère, en sa qualité de souveraine du pays, présidait aux relations sociales, il arriva que sa volonté prit la place des défenses magiques ou tabous, on redouta désormais de lui désobéir, on implora son pardon, on accomplit les pénitences imposées par ses prêtres. Le coupable, dit

[1] F. Cumont : *Les Religions orientales...*, p. 73.

M. Ramsay, qui avait encouru quelque châtiment divin se sentait soulagé et pardonné en avouant ses fautes et en reconnaissant la justice de la punition ; souvent mention de sa confession était faite sur une stèle gardée dans le sanctuaire, comme un témoignage de son humble repentir.

La compassion des fidèles pour Attis mourant pour ressusciter au printemps, leurs repas sacrés, leurs pratiques de pénitence, offrirent sans doute plus tard à la prédication chrétienne des pierres d'attente.

LES ARTÉMIS D'ANATOLIE

De Cybèle, on peut rapprocher l'Artémis d'Éphèse, elle était adorée en effet comme la mère universelle de la nature, comme la déesse dont l'action fécondante s'exerçait sur la naissance et la vie des plantes, des animaux et des hommes. Les attributs qui accompagnaient sa statue rappelaient cette idée. Son corps était enfermé dans une gaine historiée de zones sculptées où apparaissaient des têtes d'animaux : cerfs, lions, taureaux, abeilles ; elle était coiffée du *polos,* sorte de tour, symbole de sa royauté sur la contrée, ses deux mains ouvertes et tendues signifiaient les productions de la nature qu'elle répandait. On a cru reconnaître autour de sa poitrine de nombreux seins qui auraient le même sens ; elle est appelée « πολυμαστός » par Pausanias, et Minucius Félix nous la dit (*Octav.* 22) « mammis multis et uberibus extructa ». M. Ramsay remarque qu'ils n'ont pas de mamelons : il y voit en réalité des *alvéoles d'abeilles*. On appelait la déesse en effet : la reine-abeille,

ses prêtresses, abeilles, et son grand prêtre, seigneur des abeilles, κυρίος τῶν μελισσῶν.

Des formules magiques d'incantation, capables de chasser les démons des possédés, de préserver du mauvais œil, etc., étaient cachées dans la ceinture et dans le piédestal de la statue : ces formules étaient célèbres dans l'antiquité sous le nom de τα ἐφέσια γράμματα.

Les Phocéens apportèrent son culte à Marseille, d'où il se répandit en Espagne. Ses prêtres étaient eunuques comme ceux de Cybèle ; son culte comportait des rites orgiastiques analogues à ceux usités dans celui de la Grande-Mère : le mois de l'équinoxe du printemps (artémision) lui était consacré. La légende des Amazones est aussi liée étroitement à la sienne, ce qui semblerait également indiquer que très anciennement le pays fut gouverné par une théocratie féminine [1].

On peut aussi rapprocher de Cybèle et d'Artémis, « la grande déesse des deux Comanes, Mâ, adorée dans les gorges du Taurus et sur les bords de l'Iris par tout un peuple d'hiérodules. Elle était, comme Cybèle, une vieille divinité anatolique personnification de la nature féconde. Seulement son culte n'avait pas subi l'influence de la Thrace, mais, comme toute la religion de la Cappadoce, celle des Sémites et des Perses. Il est certain qu'elle se confondit avec l'Anâhita des Mazdéens, dont la nature se

[1] M. Ramsay fait un rapprochement assez curieux entre certains détails du culte d'Artémis (et même de Cybèle) : abeilles sculptées sur sa statue, nom d'abeilles donné à ses prêtresses, etc., et les mœurs des abeilles. On sait, en effet, que, chez les abeilles, c'est une reine-mère qui a le rôle principal, le bourdon qui la féconde meurt aussitôt, abandonnant son organe violemment arraché dans la copulation ; quant aux autres bourdons éclos dans la ruche, les ouvrières s'emploient à les détruire.

rapprochait de la sienne. Ses rites étaient plus sanguinaires encore et plus farouches que ceux de Pessinonte. Elle avait pris ou conservé un caractère guerrier qui la fit assimiler plus tard à la Bellone italique [1] », probablement sous l'influence de l'Ichtar assyrienne, déesse de l'amour et de la guerre : les Grecs l'assimilèrent à Enyo, que l'*Iliade* fait la parèdre d'Arès (*Il.*, V, 592). Maury en a rapproché également l'Artémis de Perge en Pamphilie dont le vrai nom serait Manapsa, elle était desservie par une corporation de prêtres mendiants.

Dans la suite des développements cultuels et mythologiques, Artémis fut aussi assimilée à des divinités originairement lunaires, comme l'*Artémis Leucophryné* à Magnésie, près de Méandre, l'*Artémis Patroa* en Galatie, l'*Artémis de Mynde* en Carie à couronne tourellée et munie de la haste et de l'arc, l'*Artémis crétoise, Britomartis ou Dictynna ;* ces diverses divinités ont probablement aussi subi l'influence de la déesse céleste et guerrière : l'Astarté phénicienne. Artémis fut aussi rapprochée d'une divinité cruelle des *Taures,* tribu scythe, habitant la Chersonèse, à laquelle on offrait en sacrifice les naufragés (Hérod. : IV, 103) et même un de ses ministres préalablement engraissé et parfumé. On le tuait quand il était pris du délire sacré, qui indiquait sans doute une prise de possession de la déesse, et on tirait des présages de sa manière de tomber.

[1] F. Cumont : *Les Religions orient...*, p. 66. Le même auteur note, p. 174, qu' « un clergé perse était établi dans la péninsule. Il desservait des temples célèbres, consacrés aux dieux mazdéens, à Zéla, dans le Pont, à Hiérocésarée, de Lydie. Des mages, qu'on appelait maguséens ou pyrètres (allumeurs de feu), étaient disséminés dans tout le Levant. » Une Artémis-Anaïtis était adorée à Zéla et à Hiérocésarée, dans le Pont et l'Arménie, on lui prostituait les vierges des meilleures familles. Strabon, XI, 14-16.

(EURIP. : *Iphig. en Taur.*, 79 *seqq.*) Avec l'Artémis taurique, citons encore une Artémis nommée *tauropole*, c'est-à-dire qui préside à l'élevage des taureaux, en raison de l'homonymie ; elle fut également mise en rapport avec la *Bendis* thrace, divinité lunaire, vers le VIe ou VIIe siècle avant Jésus-Christ ; enfin elle fut encore assimilée à la *triple Hécate*, et à l'*Artémis hellénique*, nymphe sylvestre, dont il sera question plus loin.

DIVINITÉS ARCHAÏQUES DE LA GRÈCE PROPRE

Il s'agit surtout ici des divinités dont le culte a précédé la formation des épopées homériques et leur a fourni leurs légendes religieuses. Beaucoup ont survécu, plus ou moins transformées, dans la littérature et les cultes postérieurs, nous allons indiquer, autant que possible, leurs caractères les plus anciens.

« Chez les Pélasges, écrit Alfred Maury, les divinités ont généralement un caractère chtonien et pastoral, c'est le culte des dieux de la terre, de la production qui prédomine. Chez les Doriens, le culte du dieu solaire Apollon a pris sur les autres divinités d'origine asiatique une prépondérance, une supériorité bien marquée. L'adoration des divinités marines prévaut au contraire chez les Ioniens ; chez les peuples de Thrace et de Macédoine, c'est le culte de Dionysos qui répond le plus au sentiment religieux. Il s'opéra d'ailleurs de bonne heure entre elles des échanges de divinités qui contribuèrent à effacer les limites existant primitivement entre les religions de ces diverses races »[1]. A notre tour essayons de carac-

[1] *Les Religions de la Grèce antique*, t. I, p 51, Paris, 1857.

tériser quelques-unes de ces divinités, dont plus d'un attribut remonte sans doute à une époque beaucoup plus ancienne que les trois ou quatre siècles qui précédèrent l'*Iliade* et l'*Odyssée*.

Les théogonies grecques mettent à l'origine des choses le *Chaos, Eros*, l'*Erèbe* (ténèbres diffuses), l'*Océan, Ouranos* (le Ciel) et *Gaia* (la Terre), etc. Il ne semble pas que ce soient là d'anciens cultes — sauf pour Ouranos, Gaia et Okéanos — mais des spéculations cosmogoniques, une pensée rudimentaire qui essaye de mettre quelque ordre dans les éléments encore plus ou moins personnifiés, qui présidèrent à l'organisation du monde et des dieux.

Il paraît bien, comme nous l'avons indiqué, que le couple *Ouranos-Gaia* fut l'objet d'un culte très ancien ; nous avons rappelé, après Lang, que les primitifs se représentent à l'origine des choses une union fécondante du ciel et de la terre ; de plus le soleil et les pluies qui tombent des nuées et fertilisent le sol ont pu favoriser la même idée. Si l'on suppose qu'elle vient simplement de la spéculation théogonique, du moins il est certain que la terre a été adorée. A Phlionte, encore au temps de Pausanias, la terre est appelée la Grande-Déesse ; « elle reçoit un culte dans des sanctuaires importants comme Dodone et Olympie, où elle est associée à Zeus chtonien, à Delphes, à Sparte et en Béotie, où elle est associée à Apollon. Le célèbre oracle de Delphes était précisément à l'époque primitive un sanctuaire de *Gê* unie au dieu serpent, Python ; elle donnait des rêves prophétiques à ceux qui venaient la consulter. Même quand Apollon eut tué Python (c'est-à-dire l'eût supplanté) et fut devenu le véritable dieu de la divination, le sanctuaire de la déesse subsista[1]. »

[1] Chantepie de la Saussaye : *Manuel...*, p. 517.

A Delphes, la terre avait un autel fait de cendres et un temple aux Thermopyles.

Dèmèter, la terre nourricière, est aussi l'une des plus anciennes divinités grecques : on fait venir son nom de γῆ μήτηρ, la terre mère, on l'appelait *la Pélasgide* pour marquer l'antiquité de son culte ; en Arcadie, elle était surnommée *la noire,* et à Athènes, *la nourricière,* χλοή, et même carpophore; chez les Dryopes elle recevait le nom de chtonia, *la souterraine.* On mit en rapport avec elle, comme sa fille, *Korè,* la vierge qui chaque année au printemps fait renaître la nature et la décore de fleurs et de verdure. La divinité crétoise *Rhéa* paraît avoir été également à l'origine une déesse de la fécondité du sol, on lui offrait des sacrifices pour obtenir de bonnes récoltes et on lui rendait grâce après la moisson. Certains traits du *Zeus* crétois le représentent aussi comme un dieu de la végétation, cependant il était adoré sous le surnom d'Astérios à Gortyne. Il est à croire que, de très ancienne date, ces deux divinités ont subi une influence phénicienne qui les mit en rapport avec le ciel, le soleil et la lune. Le Zeus de Dodone, appelé pélasgique par l'*Iliade* (XIII-253), auquel le chêne et le hêtre étaient dédiés, est peut-être un très ancien dieu de tribus adonnées à la chasse et dont la nourriture aurait été les glands et les faînes — *Hèra,* qui est dite *pélasgide* à Iolcos, en Thessalie, et *parthenia* à Imbros et à Platées, est devenue l'épouse de Zeus par fusion de cultes. Elle est aussi appelée βοῶπις, aux yeux de génisse ; on la représente avec une tête de vache, une grenade à la main, elle est encore surnommée *Ilithya,* déesse des accouchements : ces attributs paraissent signifier qu'à l'origine elle fut une déesse de la fécondité du sol et des troupeaux. — *Kronos,* que la systématisation généalogique fit père de Zeus, recevait des

sacrifices en vue d'obtenir d'abondantes récoltes. — On trouve des traces d'un ancien culte de *Léto* et de *Dioné* qui furent mises en rapport avec Zeus comme leur époux ; une Dioné est considérée comme une divinité marine par Hésiode ; l'*Iliade* appelle Aphrodite fille de Zeus et de Dioné. On croit que l'une et l'autre furent d'abord des divinités qui présidaient à l'amour sensuel et à la génération : elles auraient ainsi offert des points d'attache à l'Astartè sémitique, qui exerça une si grande influence sur l'Aphrodite grecque. — *Athènè* fut probablement d'abord une nymphe sylvestre, celle de l'olivier. Elle fusionne d'ailleurs des attributs divers qui font croire à des Athènè très différentes à l'origine : les Minyens adoraient une Athènè Tritogène ou née des eaux; Athènè aurait disputé à Poséidon le patronage d'Athènes ; la Pallas de Troie était plutôt une déesse lunaire. — *Hermès* parait avoir été très anciennement en Arcadie une divinité champêtre qui présidait aux travaux rustiques et à la fécondité animale et terrestre. C'est peut-être à ce dernier titre surtout qu'il dut, comme dieu vivant au sein de la terre, le rôle de conducteur des âmes jusqu'au sombre Hadès. — Le côté pastoral est aussi probablement le plus ancien du culte d'*Apollon ;* longtemps il resta pour les campagnards de Laconie le dieu des pâturages et des troupeaux de brebis et de chèvres. Un Apollon Delphinios honoré en Crète et en Ionie était le dieu des voyages heureux sur la mer. Comme Zeus, il fut mis très anciennement en rapport avec les phénomènes célestes, à ce titre il supplanta *Hélios,* personnification du soleil lui-même. — *Poséidon* a gardé des traits d'un ancien dieu champêtre, dieu chtonien, on lui sacrifiait des taureaux noirs ; en Thessalie, où son culte fut très en

honneur, il paraît avoir présidé surtout à l'élevage des chevaux, on lui en sacrifiait ; les Minyens de Laconie, marins renommés, l'adoraient aussi comme divinité marine. — *Arès* serait à l'origine un dieu thrace, dieu des forces violentes et des bouleversements de la nature, et particulièrement de l'orage. — Dans l'île de Lemnos était un volcan très actif, *Héphaïstos* aurait été d'abord ce volcan personnifié, et son culte se serait répandu de Lemnos à Samothrace et en Crète. — La maison, en particulier le foyer regardé comme une sorte de génie protecteur de la famille, reçut très anciennement un culte qui donna naissance à celui d'*Hestia*.

D'autres divinités éclipsées par les grands dieux du panthéon hellénique furent aussi très anciennement honorées. Certains héros homériques auraient été d'abord des divinités locales, tels *Agamemnon, Ménélas, Hélène, Diomède;* dans l'organisation théologique et les chants des temps postérieurs, ils seraient devenus de simples mortels héroïsés : c'est de l'évhémérisme à rebours. Citons encore *Karnéios,* dieu des moutons en Laconie : *Aristaios,* dieu des prairies ; *Kyakintos,* dieu de la végétation printanière, etc.

« Usener croit que les anciennes religions européennes ont commencé par le culte de divinités accidentelles, dieux particuliers et dieux temporaires... Ainsi les dieux spéciaux qui président à la végétation sont innombrables. Telles sont les déesses, citées par Hérodote, *Damia* et *Auxésia* (probablement doublets de Dèmèter et de Korè), dont les habitants d'Épidaure, sur le conseil de l'oracle de Delphes, sculptaient l'image en bois d'olivier pour empêcher la stérilité de la terre. *Auxo* et *Hégémone* sont la contre-partie attique de ce couple de déesses ; les

Athéniens adoraient *Thallo* ou *Thalia* et *Carpo,* déesses de la récolte en train de pousser et de mûrir ; *Pandrosos,* la déesse de la pluie printanière, et *Hersé,* la déesse de la rosée, viennent plus tard avec *Aglaia* ou *Aglaura,* la clarté du soleil ou l'air pur, qui avait son temple à Athènes. On y rendait encore un culte à Erechthée (celui qui brise les mottes de terre), ancien dieu de la charrue, et à Triptolème, le dieu du troisième ou du triple labourage. Cécrops, le frère d'Erechthée, est un dieu de la moisson ; Boutès, le bouvier, avait un autel dans le temple d'Erechthée ; sa mère *Zeuxippe* est la déesse qui harnache les chevaux. *Opaon,* le dieu qui fait mûrir le raisin, *Méléatos,* le dieu des pommes, sont de bons exemples de dieux des fruits. La fécondité humaine a des protectrices bien connues : *Calligénie, Iphigénie* elle-même, veillant aux naissances avec *Ilithya ; Kourotrophos,* dont le nom passa à Gaïa, Déméter, Artémis, Aphrodite, et à d'autres déesses encore, est celle qui prend le premier soin des nourrissons. On la trouve encore représentée dans les catacombes, un enfant sur les bras : c'est une des images sur lesquelles on copia celle de la Madone. Les dieux guérisseurs *Iatros,* le médecin, et *Paian,* le purificateur, sont plus anciens qu'Apollon ; n'oublions pas Iasos et Jason, et Chiron, le dieu thessalien, non plus que *Hygie* à Athènes, dont le nom est si transparent. Des divinités veillaient au salut de la ville, leurs noms étaient clairs : *Sosipolis, Orthopolis, Sozon,* etc. [1] »

Comme nous l'avons déjà rappelé, après Fustel de Coulanges, cette variété de dieux et de déesses ne doit pas nous étonner. Dans ces très anciens temps, on était

[1] CHANTEPIE... : *Op. laud.*, p. 500.

loin de penser que toutes les parties de l'univers sont solidaires et gouvernées par un même Être. De plus ces divinités eurent longtemps le caractère de divinités domestiques et locales. « On crut que chacune d'elles appartenait en propre à une famille ou à une cité. De ce que deux villes donnaient à leur dieu le même nom, il n'en faut pas conclure qu'elles adoraient le même dieu ; il y avait une Athènè à Athènes, et il y en avait une à Sparte : c'étaient deux déesses. Un grand nombre de cités avaient un Zeus pour divinité poliade : c'étaient autant de Zeus qu'il y avait de villes. Argos et Samos avaient chacune leur Héra : ce n'était pas la même déesse, car elle était représentée dans les deux villes avec des attributs bien différents[1]. » Le panthéon de l'Argolide n'était pas celui de l'Attique ; celui de Béotie n'était pas semblable au panthéon de l'Elide ; de même il ne faudrait pas s'imaginer que dans les mythologies locales les dieux avaient même rôle et même culte que dans le panthéon panhellénique. Il y eut plusieurs Hermès, plusieurs Asclépios, plusieurs Zeus; la Dèmèter arcadienne n'est pas la Dèmèter d'Éleusis; le Dionysos thrace n'est pas le Dionysos des Orphiques : le même nom divin peut recouvrir des divinités fort dissemblables ; Hadès et Hèphaistos n'eurent aucun temple chez les Arcadiens.

Durant les siècles qui virent la formation des épopées homériques, l'anthropomorphisme acheva de dégager les divinités de l'objet matériel ou du phénomène physique d'abord adoré, puis conçu pour ainsi dire comme les incarnant. Ces divinités prirent de plus en plus des traits humains ; les idoles d'abord grossières et les légendes

[1] Fustel de Coulanges : *La Cité antique*, liv. III, chap. VI.

qu'on raconta à leur sujet leur constituèrent une histoire, une sorte d'état civil [1]. En même temps, dans cette poussière de religions locales, s'opère un syncrétisme qui, d'ailleurs, ira se continuant jusqu'aux premiers siècles du christianisme, avec le quasi-monothéisme des Alexandrins. Les divinités dont les attributs sont plus compréhensifs, dont la réputation de puissance s'est répandue, grâce par exemple, à la valeur guerrière de leurs adorateurs, émergent de la foule des dieux particuliers et absorbent leurs rivaux : ce qui amène peu à peu une certaine simplification. Apollon, dieu de la lumière, supplante Hélios, dieu solaire ; que de nymphes sylvestres furent absorbées par Artémis, que de divinités campagnardes par Dèmèter ou par Hermès ! Il est à présumer, par exemple, que le Zeus Labrandeus des Cariens, dieu de l'orage et de la guerre, vit son culte se répandre aux dépens d'autres divinités à l'époque de l'hégémonie carienne. Bon nombre de divinités locales subsistèrent surtout dans les campagnes, mais avec un culte effacé, d'autres laissèrent tout simplement au dieu vainqueur leur nom comme épithète : tels Apollon *Karnéios*, Poséidon *hippios*, *phytal-*

[1] Il paraît assez probable que fort anciennement on se représenta les dieux eux-mêmes comme assujettis à la mort après une longue vie. « Le tombeau de Zeus, le grand dieu grec, était encore montré aux voyageurs qui visitaient la Crète, au début de l'ère chrétienne. Le corps de Dionysos était enterré à Delphes près de la statue d'or d'Apollon, et sa tombe portait l'inscription suivante : « Ci-gît le corps de Dionysos, fils de Sémélé. » D'après une tradition, Apollon, lui-même, était inhumé à Delphes... Kronos était enterré en Sicile ; on pouvait voir les tombeaux d'Hermès, d'Aphrodite et d'Arès, à Hermopolis, à Chypre, en Thrace. Frazer : *Le Rameau d'Or*, t. II, p. 9. L'héroïsation a pu donner lieu à ces croyances, le folklore semble aussi établir que beaucoup de primitifs se représentent leurs dieux comme ayant été sujets à la mort.

mios, chtonios, Zeus *fégaios, lycien,* etc. Les grands dieux de la Grèce sont donc en réalité des dieux composites dont les éléments se sont rassemblés sous un seul nom ou autour d'un caractère principal. Les épithètes que l'on appliquait aux dieux ont été plus d'une fois personnifiées et ont enrichi leurs légendes. « Dans la personnification des noms divins, écrit M. H. Hubert, M. Frazer prend une position directement opposée à celle de M. Usener ; il croit que les dieux locaux ont été identifiés aux grands dieux, et il nie que les épithètes des grands dieux aient formé des dieux locaux ; quant à nous, nous croyons les théories également vraies [1]. » C'est en effet ce qui paraît le plus vraisemblable. Les rapports commerciaux, les migrations fréquentes durant la période de bouleversements qui s'étend du XIVe au Xe siècle, puis plus tard l'organisation des amphictyonies, des mystères et des jeux panhelléniques, durent singulièrement favoriser cette simplification et ce syncrétisme.

Ce travail amena également une certaine universalisation des cultes et des légendes, bien que souvent celles-ci restassent fort divergentes, parfois même contradictoires dans les traditions d'un même temple, trahissant en cela des sources différentes mal ramenées à l'unité. Puis le Grec éprouva le besoin de mettre entre ces dieux qui avaient émergé de la foule, de l'ordre ; il leur partagea le monde, il établit entre eux une parenté : c'est dans ces croyances populaires que puisèrent les aèdes, dont les chants, marqués d'ailleurs au coin de leur imagination libre d'artistes, devaient nous donner les éléments de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Mais avant d'interroger leur

[1] *Année sociologique*, 1897-1898, p. 232.

œuvre, finissons ce chapitre par quelques mots sur le culte.

La religion était surtout *un ensemble de pratiques et de rites minutieux*. Il ne s'agissait pas comme chez nous de corps de doctrine, de dogmes arrêtés, mais de cérémonies, de formules traditionnelles soigneusement conservées et immuables, dont les ancêtres avaient éprouvé l'efficacité. Pour expliquer tel détail du culte, telle particularité d'une divinité, il y avait plusieurs légendes parmi lesquelles chacun était libre de choisir ; tandis qu'au contraire le moindre manquement à un rite sacré aurait été considéré comme une impiété. La cité, véritable église ou communauté de culte, payait les cérémonies et punissait les atteintes au ἱερόν. « Les rites sont célébrés dans les sanctuaires (bois sacrés, cavernes, gorges, enceintes sacrées — τέμενος — temples — ναός —) où l'on conserve, avec l'autel, les offrandes, les statues, les reliques, les objets nécessaires à la liturgie. Ils sont célébrés par des prêtres : aucun d'eux ne doit veiller sur les âmes ni enseigner la religion ; accomplir les ἱερά est leur seul devoir comme c'est leur droit exclusif. Les sacrifices s'accompagnent de libations et sont parfois suivis d'un repas : ils consistent soit en une offrande de légumes, ou de fruits, ou de gâteaux, soit en une immolation sanglante (moutons, chèvres, bœufs, porcs) : la part des dieux est brûlée. Tous les événements de la vie, mais surtout les plus importants, sont fêtés en des sacrifices ; on les entoure de beaucoup de solennité ; on les règle avec la minutie la plus grande ; on leur attribue, aussi bien qu'aux autres rites, une valeur magique : il s'agit de déchaîner la ruine sur l'ennemi qu'on hait, de conjurer celle qui menace, ou de se procurer la santé, la fécondité, le bonheur.

Pénétrer la volonté des dieux est encore une charge des prêtres : ils examinent les entrailles des victimes ou les signes célestes ; les prêtres de Delphes sont les plus fameux de ces devins [1]. »

Nous avons vu que la plupart des divinités particulièrement honorées en ces temps reculés présidaient surtout à la fertilité du sol et à la fécondité des troupeaux : ces croyances font penser à des populations agricoles et pastorales. Certains cultes chtoniens comportaient des offrandes de bouillie de graines et d'hydromel ; ce qui semblerait indiquer qu'à l'origine de ces cultes on ne connaissait ni le pain cuit au four, ni le vin, il s'agirait donc d'une époque très ancienne. Hésiode recommande la prière à Zeus Chtonien ; Hadès est aussi identifié à Plutos, dispensateur des richesses. A l'époque classique subsistaient plusieurs cérémonies, survivances d'anciens cultes agraires. A Athènes, avant le battage du blé, en juin, on sacrifiait un bœuf suivant un rituel bizarre. L'animal devait s'offrir lui-même en venant manger le blé déposé sur l'autel ; après l'avoir frappé, les sacrificateurs s'enfuyaient et on faisait en leur absence le procès de la hache. Jugée criminelle, elle était jetée à la mer. Alors seulement le bœuf était mangé rituellement, puis sa dépouille était bourrée de paille et on la harnachait à une charrue. L'interprétation de ces rites des « bouphonies » (τὰ βουφόνια) n'est pas sans difficulté. Le blé nouveau déposé sur l'autel était peut-être considéré comme tabou ; l'utiliser, après l'avoir dérobé à l'esprit ou aux esprits de la moisson, pouvait

[1] A. Dufourcq : *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*, 3e édition, 1908, p. 122.

paraître dangereux : aussi laissait-on au bœuf une pareille « responsabilité ». Dès qu'il avait touché aux grains, il était puni de mort ; mais pour désarmer l'esprit du bœuf sacrifié, on faisait le procès des officiants et de la hache, et on rendait à ses restes l'aspect de la vie : Vraisemblablement il s'agit d'un rite de *désécration* ou de *détabouage* à l'égard du blé nouveau. Ramsay indique une autre hypothèse : comme le paysan redoutait d'immoler son bœuf, il imaginait de le rendre au préalable criminel en lui faisant dérober du blé offert aux dieux sur l'autel : ce serait une sorte de *désécration* par *exécration* [1].

Au printemps, le second jour des Anthestéries, la basilissa, femme de l'archonte-roi qui n'avait guère gardé des fonctions royales que la présidence des sacrifices, épousait rituellement Dionysos. Il semble bien que cette coutume était une survivance d'une vieille union nuptiale avec un dieu de la végétation, pour assurer la fécondité à la terre.

La comparaison de certaines cérémonies que nous relate le folklore, avec le sacrifice du bouc à Dionysos, du porc et du cheval à Dèmèter, fait penser, comme nous l'avons déjà dit, à d'anciens sacrifices agraires. Le bouc, par exemple, très friand des bourgeons de vigne, était probablement censé, après la consécration à l'autel,

[1] *Dictionary of the Bible ; Religion of Greece*, extra-volume.

L'égyptologue berlinois Erman croit avoir découvert en Crète des preuves d'une fête de la moisson : « Sur un vase en terre qui peut remonter au deuxième millénaire, est représentée une fête en l'honneur d'une déesse locale de la moisson. Les chanteurs crétois qui marchent dans le cortège sont conduits par un petit homme, dont le costume et le sistre accusent un prêtre égyptien. Évidemment il est là parmi les barbares à titre d'expert coryphée. »

La Religion égyptienne, p. 271, Paris, Fischbacher, 1907.

incarner l'esprit des vignes : on l'immolait donc pour réintégrer cet esprit au sol et continuer sa fécondité.

Selon MM. Hubert et Mauss, il en serait de même de *Karnos,* le cornu, et de *Krios,* le bélier, immolés chez les Doriens. L'esprit de la végétation aurait été personnifié dans la suite en des hommes ou des femmes, nous l'avons constaté dans le culte d'Attis ; les « vierges pendues », Hélène, Hécate, Érigone, seraient encore à l'origine elles-mêmes des déesses agraires. Le tombeau de Zeus, en Crète, le mythe de la mort de Pan, leur semble des témoignages dans le même sens : « La mort mythique du dieu rappelle le sacrifice rituel [1]. »

Les cultes agraires ne peuvent avoir fleuri que chez des populations adonnées à l'agriculture. Mais si les peuples chasseurs et pasteurs ont précédé les peuples agriculteurs, il est à présumer que les cultes animalistiques ont précédé les cultes agraires.

Les dieux chtoniens étaient aussi mis en rapport avec les puissances qui, à la mort, s'emparaient du cadavre et le dévoraient dans les profondeurs de la terre. Persèphonè, la terrible maîtresse des morts, Thanatos, la personnification même de la mort, Hadès, les Cyclopes et Cerbère,

[1] *Essai sur le sacrifice*, *Année sociologique*, 1897-1898, p. 121 — voir, p. 107, ce que ces auteurs pensent des « Bouphonies ». — A Trézène, selon Pausanias, II, 32, dans le péribole du temple d'Hippolyte, on célébrait chaque année les *lithobolies*, λιθοβόλια, c'est-à-dire la mort des déesses Damia et Auxésia, vierges étrangères lapidées, selon la légende, dans une révolution ; or, ce sont souvent des étrangers qui sont sacrifiés dans les fêtes agraires, et Frazer (*Pausanias's Description of Greece*, t. III, p. 226) rapproche leur lapidation des combats rituels qui accompagnent ces mêmes fêtes. A Athènes, on célébrait les *Plynthéries* pour expier la mort de la prêtresse Aglaure.

qui, sous la forme d'un chien effrayant, gardait les victimes, les Érynnies chargées de venger les meurtres : telles étaient les sombres divinités du monde inférieur. On leur sacrifiait des hommes et des animaux mâles pour les apaiser, émouvoir leur pitié ; ces sacrifices avaient lieu la nuit et en silence ; on frappait la terre pour les invoquer, le sacrifiant s'asseyait à terre, il s'entourait le cou et les mains de laine rouge, couleur du sang, le sang de la victime s'écoulait dans une fosse, et les dieux accouraient pour s'en rassasier ; la victime était entièrement consumée dans une fosse, puis enfouie.

Les relations des dieux chtoniens avec les morts préparaient tout naturellement des rapports étroits entre leurs cultes : mêmes offrandes, mêmes lieux de sacrifice. Cependant les pratiques envers les morts reflètent surtout la piété filiale : on les nourrit, on les pourvoit d'armes, d'ustensiles, de serviteurs ; on cherche plutôt à se prémunir contre leur envie, leur vengeance, qu'à leur rendre un culte proprement dit ; on leur sacrifie en plein jour des animaux femelles ou castrés, le noir est leur couleur. Le culte des dieux chtoniens est considéré comme plus ancien, toujours ils furent considérés comme des puissances redoutables qu'il fallait se concilier, les rites se conservèrent immuables, tandis que les offrandes sanglantes aux morts finirent par disparaître.

Le *culte des aïeux* et celui des *héros* est une suite des devoirs rendus aux morts. Les familles qui se croyaient un ancêtre commun se réunissaient à certain jour pour le fêter ; parfois ses restes vrais ou supposés étaient précieusement conservés et même emportés si on venait à émigrer. Le père d'une tribu, le fondateur d'une ville, devenaient leur héros éponyme et recevaient un culte

public. L'ancêtre de la famille était, très anciennement, inhumé sous le seuil de la maison ou sous le foyer, il recevait un culte domestique consistant en des offrandes alimentaires et dans l'entretien du feu sacré du foyer. Près des tombeaux était aménagée une fosse pour la cuisson des aliments offerts aux morts, comme par exemple à Mycènes, sur la colline qui gardait les sépultures royales.

DEUXIÈME ÉPOQUE

L'ANTHROPOMORPHISME

I

LES POÈMES HOMÉRIQUES

SOMMAIRE

Considérations générales. — Caractères des dieux. — Diverses divinités. — Le culte à l'époque homérique. — La divination. — La piété homérique. — La Moïra ou le Destin. — La science et la psychologie d'Homère. — Son eschatologie.

CHAPITRE PREMIER

Les poèmes homériques.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

L'invasion dorienne fut suivie d'une émigration de peuples grecs en Asie-Mineure : c'est là que se seraient formées peu à peu, du xe au viiie siècle avant Jésus-Christ, les deux épopées qui célèbrent, l'une, la querelle et les exploits d'Achille et des autres héros devant Ilios ; l'autre, les péripéties pleines de dangers du voyage d'Ulysse pour regagner sa patrie et reconquérir la tranquillité de son foyer.

Les émigrants parvinrent, non sans luttes, à se fixer en Ionie. C'était la partie la plus riche de la côte d'Asie, ses terrains d'alluvion, ses coteaux ensoleillés se prêtaient à une culture facile. La richesse et la paix permirent à de riches citoyens de s'offrir des demeures somptueuses, de grands festins que l'on charmait par l'audition de quelque aède qui célébrait les antiques traditions nationales en s'accompagnant de la cithare. La patrie perdue semblait alors revivre, ainsi que les hauts faits accomplis pour s'en créer une nouvelle : les vieux chants éoliens qui commémoraient les exploits des héros, par des déve-

loppements successifs, donnèrent vie à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*[1].

Les dieux ont une grande part dans ces épopées. « Ils sont mêlés à tout. Le poète ne conçoit aucun événement de quelque importance qui ne résulte de la volonté d'un dieu et qui n'ait son contre-coup dans le monde divin. En cela son œuvre est profondément religieuse. Elle implique une croyance naïve à des puissances supérieures qui enveloppent toute la vie humaine, qui agissent même dans le cœur de l'homme et qui conduisent ses actes comme elles l'entendent. L'idée qui s'en dégage, c'est que les mortels, êtres éphémères et faibles, condamnés à la souffrance et à la mort, n'ont de force et ne peuvent espérer de succès que par l'appui de protecteurs divins[2]. »

N'attendons pas cependant des poèmes homériques un exposé systématique des idées religieuses du temps. Les dieux intéressent sans doute le poète en vertu de ses

[1] « Comme ils étaient loin de la barbarie primitive, les princes et les nobles dont la récitation des poèmes homériques assaisonnait les festins, qui faisaient bonne chère sous des portiques richement décorés, garnis de plaques de métal, ornés de frises en verre bleu sur un fond d'albâtre d'une blancheur éclatante, et qui buvaient dans des coupes d'or d'untravail exquis ! Sans doute, la violence de leurs passions est encore indomptable. Autrement, l'implacable colère d'Achille ou de Méléagre n'eût pas été le thème favori de la composition poétique... Les scènes qui se déroulaient sur l'Olympe n'étaient plus que le pendant des scènes brillantes, mais souvent tumultueuses, de leurs palais. Jamais les dieux et les hommes ne se sont à tel point rapprochés les uns des autres, les premiers cédant aux seconds une bonne part de leur dignité, les seconds prêtant aux premiers une non moins grande part de leurs faiblesses. » TH. GOMPERZ : *Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 29, Paris, Alcan, 1904.

[2] A. ET M. CROISET : *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, p. 40.

croyances naturelles, mais surtout comme ressort poétique, comme matière à interventions dramatiques, à fictions ingénieuses et brillantes. Son but est de chanter des exploits et des événements. « Ce n'est qu'accidentellement qu'il nous dit ce que sont les dieux, comment on les adore, quels mythes se rattachent à leurs noms. Il faut bien aussi l'admettre, sa propre imagination vient mêler aux légendes vraiment grecques et aux croyances helléniques, des allégories capricieuses et des fables inventées par lui pour les besoins de son épopée. Il fait intervenir sans cesse les dieux, il les mêle aux actions humaines, ce sont les grandes machines de son poème, et dès lors, il subordonne nécessairement les actes qu'il leur prête à la marche de son drame et à la recherche de l'émotion [1]. »

Il faut donc s'entendre quand on parle de la naïveté d'Homère. Ses récits révèlent des convictions enfantines qu'aucune critique philosophique n'effleura jamais de son doute, mais cependant où se mêle à de vieilles croyances une imagination très libre d'artiste, parfois même irrévérencieuse, qui aurait blessé la foi courte et robuste des hommes des temps anciens. On a signalé par exemple la punition infligée par Zeus à Héra suspendue dans les airs avec deux enclumes aux pieds, les fâcheuses complaisances d'Aphrodite pour Arès qui amènent leur honte à tous deux à l'occasion d'une surprise dans un flagrant délit, les ridicules d'Héphaïstos, la dureté de Héra souffletant Artémis « qui fond en larmes et s'enfuit comme la colombe à la vue de l'épervier [2] » ; cette insouciance et cette liberté montrent bien qu'on est loin d'un primitif.

[1] A. Maury : *Op cit.*, t. I, p. 250.
[2] *Il.*, XXI, 493.

Nous avons affaire à des croyances de diverses époques et de divers pays encore mal fondues. Les dieux, nous dit-on, savent tout, mais souvent la suite du récit dément cette affirmation ; ils jurent par le Ciel, la Terre, le Styx, probablement anciennes divinités détrônées, de même que les Titans ; Zeus, le souverain des dieux, plus fort que tous ensemble, a eu cependant besoin du secours de Briarée et Gyès contre les Titans ; Héra a pris le pas sur les anciennes épouses éclipsées, Dioné et Léto. Zeus est encore appelé pélasgique et dodonéen ; il a été d'abord le Ciel tour à tour lumineux ou couvert de sombres nuages d'où s'échappe l'éclair fulgurant ; de cet ancien culte naturaliste, il a gardé plusieurs appellations : Zeus pleut, Zeus lance l'éclair, il assemble les nuages. La terre est encore la déesse « à la large poitrine », « aux larges voies ». Généralement cependant, les dieux ont achevé leur délivrance des phénomènes naturels où ils s'incarnaient, ce sont des hommes agrandis et immortels, le naturalisme a fait place à l'anthropomorphisme.

Les aèdes homériques voient partout des divinités se mêlant à la vie humaine, leurs chants sont pleins d'exploits divins.

« Lorsque Jupiter convoqua sur l'Olympe une assemblée solennelle, on y voit se presser à côté des fleuves les nymphes des bois, et celles des fontaines, et celles des prairies humides (*Il.*, XX, 7). Tout ce qui entoure l'homme, tous les phénomènes qui frappent ses yeux ou ses oreilles, toutes les impressions de ses sens si vifs et si déliés, ce sont des révélations de la divinité, ce sont des dieux. La nature divine l'enveloppe de toute part ; partout autour de lui, il la sent, il la reconnaît, et sous la variété infinie de ses aspects, par moments, il croit dis-

tinguer les formes des êtres supérieurs qui la composent. » — « L'état naturel d'un héros d'Homère, c'est merveilleux, puisque partout, autour de lui et en lui-même, il croit voir ou sentir la divinité. » — « Le guerrier qui s'avance en face de lui avec un aspect si terrible, entraînant de la voix et du geste les phalanges ennemies, qui sait si ce n'est pas Mars ou Neptune ? Assurément, ce ne peut être quelque obscur soldat d'Hector ou d'Agamemnon. Et cette ardeur subite, d'où vient-elle ? Il ne se le demande même pas comme le héros de Virgile (*Æn.*, IX, 184), et surtout il ne lui vient pas à l'esprit que c'est lui-même qui déifie sa passion. Non, c'est une divinité véritable qui l'inspire, il sent sa force doublée, et il accomplit des actions héroïques [1]. »

Des deux poèmes, l'*Iliade* est certainement le plus ancien, par les idées, les mœurs, la langue, il a été parfois imité par l'*Odyssée* [2], dans laquelle on pourrait même noter un réel progrès religieux. « Bien que toujours passionnés, les dieux n'y sont plus en conflit violent entre eux ; on ne les voit plus se défier, se quereller, se combattre ; Poséidon, ennemi d'Ulysse, et Athènè, sa protectrice, y sont seuls en opposition l'un à l'autre ; mais cette opposition est encore atténuée ; et, en fait, les deux divinités agissent plutôt tour à tour que simultanément, et en sens contraire. L'Olympe, dans son ensemble, est pour le droit contre l'injustice, et, par suite, la religion du poème a une tendance morale que n'avait pas au même degré celle de l'*Iliade*. Les prétendants n'ont aucun dieu pour eux. Zeus mène les choses au triomphe final

[1] Jules GIRARD : *Le sentiment religieux en Grèce*, pp. 24, 83, 84, Paris, Hachette, 1869.

[2] Ex. : *Il.*, I, 463, et *Ody.*, III, 460.

de la justice, et il le fait sans lutte ni contradiction. Son autorité n'a pas besoin, comme dans l'*Iliade*, de s'imposer par la menace, ni de s'appuyer sur la force[1]. » Ces remarques faites, en raison des ressemblances nombreuses entre les deux poèmes, nous les ferons marcher de pair pour caractériser la civilisation religieuse des Grecs du XIIe au VIIe siècle, et plus, car ils devinrent un peu comme la *Bible* de l'hellénisme.

CARACTÈRES DES DIEUX

Le poète se représente les dieux à l'image de l'homme, mais ils le surpassent en taille, en force, en beauté, surtout ils sont immortels.

M. Maurice Croiset a excellemment rendu l'anthropomorphisme d'Homère : « Comme la plupart d'entre les dieux n'avaient été à l'origine que des phénomènes naturels, quelque chose de cette ressemblance primitive avec la nature subsistait encore en eux. Le peuple concevait Zeus comme un homme d'une force et d'une majesté merveilleuses, mais il l'imaginait au milieu des nuages qui s'as-

[1] A. ET M. CROISET : *Manuels*, p. 61. — « Si je forçais ma mère à quitter ma maison, dit Télémaque aux prétendants, elle invoquerait les Érynnies (contre moi) (*Odys.*, II, 135). — Athénée approuve et démontre l'équité du châtiment d'Égisthe (*Odys.*, I, 46). — En reprochant aux dieux d'abandonner son protégé Ulysse, elle ne motive pas son intercession sur le nombre des sacrifices, mais sur la justice et la douceur du héros (*Odys.*, V, 8 et suiv.). Alcinoüs ne retiendra pas de force Ulysse, il craindrait de déplaire à Zeus (*Odys.*, VII, 315). Télémaque à diverses reprises menace les prétendants qui dévorent son bien, de la colère céleste (*Odys.*, I, 837 ; II, 68). Il semble donc que des sentiments moraux plus affinés pénètrent la société de l'*Odyssée*.

semblaient à son appel, tenant la foudre dans sa puissante main et capable d'ébranler le monde d'un seul mouvement de sa tête. La vengeance d'Apollon, quand il frappait ses ennemis, participait du mystère et de la soudaineté des fléaux inattendus qui viennent s'abattre sur les hommes : ses flèches sifflaient à travers les airs, et l'on croyait entendre frémir dans les murmures du vent la corde terrible de son arc d'argent. Poséidon habitait les abîmes transparents de la mer au fond d'une grotte, où il trônait comme un roi ; quand il sortait de là, on se le représentait traversant les mers en dominateur, apaisant ou soulevant les flots à son gré, entouré d'un cortège tumultueux de monstres marins qu'une sorte de terreur religieuse attirait au passage de leur maître. » Le même auteur observe ensuite que les Grecs avaient déjà un certain sentiment de l'ordre du monde et de la régularité de ses lois, puis il conclut très justement : « C'est donc par ce qu'ils tiennent de la nature, et par ce qu'ils doivent à une philosophie encore élémentaire, que les dieux de l'*Iliade* s'imposent si fortement à l'imagination [1]. »

La haute taille d'Idoménée et de Ménélas les fait comparer aux dieux [2] ; le casque d'Athènè pourrait couvrir la tête des hoplites venus de cent villes [3] ; le corps d'Arès couvre sept plèthres [4] (215 mètres environ) ; Poséidon va en trois pas de Samothrace à Troie ; Arès blessé par Diomède crie comme neuf à dix mille guerriers aux prises [5] ;

[1] *Histoire de la littérature grecque*, t. I, pp. 254, 255, 256, Paris, Thorin, 1887.

[2] *Iliade*, III, 230, IV, 212.

[3] *Ibid.*, V, 744.

[4] *Ibid.*, XXI, 407.

[5] *Ibid.*, V, 860. Il faut tenir compte aussi du caractère poétique et des besoins de l'épopée ; c'est là une remarque générale importante.

sur plusieurs bas-reliefs, les dieux ont une taille bien supérieure à celle de leurs adorateurs.

Leur puissance varie avec leur degré dans la hiérarchie ; tandis que généralement la puissance de Zeus dépasse celle de tous les dieux ensemble et n'est bornée que par le destin fatal, celle des autres est limitée par la force d'un dieu plus vigoureux ou plus habile, parfois même par celle d'un homme. Athènè renverse Arès à l'aide d'une pierre énorme, elle le réprimande et le menace des châtiments de Zeus, il reçoit des ordres d'Apollon ; Thétis, à l'aide du géant Briarée, empêche Poséidon, Héra et Athènè d'enchaîner Zeus [1] ; Diomède blesse Aphrodite à la main [2], et Héraklès atteint Héra au sein droit d'une flèche à trois pointes [3] ; Otos et Ephialte enchaînèrent Arès durant dix mois dans une prison d'airain, d'où il ne fut délivré que par Hermès [4]. En revanche, le regard perçant de Zeus s'étend au loin, un clin d'œil, un seul signe de sa volonté, suffisent pour qu'il soit obéi. Au contraire, Arès et Aphrodite ne voient pas les mailles du filet qui permettra de surprendre leurs amours adultères. Hélios, qui, suivant le poète, voit et entend tout, ne peut cependant pénétrer le nuage qui dérobe à sa vue Zeus et Héra.

Les dieux ont les mêmes besoins que les hommes, ils mangent, ils boivent, ils dorment, ils sont fatigués, ils souffrent, mais leurs blessures guérissent vite. Cependant leur corps est formé d'une nature supérieure, plus subtile, incorruptible ; aussi « ils ne mangent point de pain, ils ne boivent point le vin ardent, c'est pourquoi ils n'ont

[1] *Il.*, I, 399 et *suiv.*
[2] *Ibid.*, V, 339.
[3] *Ibid.*, V, 393.
[4] *Ibid.*, V, 385 et *suiv.*

point notre sang[1] »; mais une sorte de liqueur divine dont l'ambroisie, nourriture céleste, fait le principe et le fond, les conserve toujours jeunes et immortels. Plusieurs ont la propriété de se métamorphoser, Athènè prend la forme d'une flamme semblable à une étoile filante, d'un oiseau qui plane dans les airs, d'un protecteur connu de Télémaque ; ils peuvent se rendre invisibles, ordinairement en s'enveloppant d'un nuage. Le poète se représente les dieux comme très beaux : les Troyens à la vue d'Hélène « semblable aux déesses immortelles » ne s'étonnent plus qu'on subisse tant de maux pour une telle femme[2]; Arès et Athènè sur le bouclier d'Achille font admirer leur taille colossale et leur éclatante beauté[3].

Les dieux « savent tout », mais cela doit s'entendre. A chaque instant ils sont trompés par d'autres dieux plus astucieux, ou même quelquefois par des hommes. En réalité leur science est plus grande et leur permet de prévoir un peu l'avenir. Héra séduit Zeus sur l'Ida, Hypnos le plonge dans un profond sommeil, et Poséidon en profite pour secourir les Grecs.

Les idées du poète sur la moralité des dieux sont contradictoires : ils sont à la fois moraux et immoraux. Cette étrange conception provient sans doute d'un double courant d'opinions qu'on n'était pas encore parvenu à fusionner. Il est certains actes que la civilisation de l'époque considère comme mauvais, tels : l'infidélité conjugale de la part de la femme, l'injustice, le manquement à un serment ; comme on a une haute idée des dieux, on

[1] *Il.*, V, 341.
[2] *Ibid.*, III, 155 et suiv.
[3] *Ibid.*, XVIII, 516.

évite ordinairement de leur attribuer ces méfaits. Selon l'*Iliade*, les parjures sont punis sous terre (III-278) ; d'après l'*Odyssée*, les dieux n'aiment pas les œuvres mauvaises (σχέτλια ἔργα), mais honorent la justice et les œuvres équitables des hommes ; même les pirates que Zeus a favorisés craignent (XIV-83 et *suiv.*)[1] d'être jetés sur la terre des Phéaciens ; Ulysse se demandant si ses habitants sont injustes ou hospitaliers s'écrie : « leur esprit craint-il les dieux » (VI-119 et *suiv.*) : cette association d'idées est très frappante. Le remords poursuit le coupable, il est souvent un châtiment des dieux, c'est pourquoi il est personnifié dans les Érynnies. La chasteté de plusieurs déesses comme Héra, Athènè, est en honneur.

D'autre part, la moralité humaine à cette époque était peu raffinée, celle des dieux participe à sa médiocrité. D'anciennes légendes s'imposent à la croyance commune, legs d'un passé barbare, enfin les passions et les violences des dieux sont de puissants ressorts poétiques. Jamais l'épithète ἅγιος, saint, ne leur est donnée ; quant à celle de ἁγνός, pur, elle ne leur est appliquée qu'en un sens tout matériel et physique : c'est la réflexion philosophique qui devait fermement unir à la notion de divin celle de sainteté, de valeur morale indéfectible. Le poète met en relief l'amour, la haine, la colère, l'envie, la jalousie, la duplicité des dieux ; les petits rois de cette époque étaient sans doute remués par les mêmes passions. Apollon décime les Grecs parce que Agamemnon retient captive la fille de son prêtre Chrysès ; Poséidon déteste les Phéaciens parce qu'ils sont bons navigateurs. Tous les dieux

[1] « Que Zeus protecteur des suppliants me venge, dit Ulysse, lui qui veille sur les hommes et punit quiconque fait le mal. » (*Odys.*, XIII, 213, 214.)

mentent, mais surtout la plus intelligente des déesses, Athènè, qui se fait gloire de ses mensonges astucieux et hardis, elle protège Ulysse par rancune contre Poséidon, mais un peu aussi parce que ce héros lui ressemble. Héra poursuit les Troyens de sa haine parce que l'un d'eux lui a préféré Aphrodite ; celle-ci au contraire les protège pour le motif opposé. En général, les dieux sont jaloux des hommes que l'opulence ou les succès ont rendus orgueilleux, ils les persécutent impitoyablement jusque dans leur postérité. Les malheurs de Bellérophon ont pour cause la haine des dieux (*Il* , VI, 200) ; Eumée nous représente l'infortune d'Ulysse comme le résultat de l'animadversion divine (*Odys.*, XIV, 565) ; le vieux Priam se garde de faire des reproches à sa belle-fille Hélène, pour laquelle la Grèce assiège Ilios, il se contente de dire que les dieux ont conduit tous les événements.

Comme souvent le méchant prospère et le juste souffre l'infortune, la maladie ou la mort violente, les hommes de ce temps ne voient pas toujours dans les événements d'ici-bas l'application d'un châtiment encouru, la récompense ou l'épreuve imposée à la vertu, ils supposent dans les dieux les préférences, les caprices, les rancunes qui se rencontrent dans le cœur humain. Les dieux s'irritent et punissent de fléaux les mortels qui omettent de les honorer, mais surtout les orgueilleux qui oseraient se comparer à eux. Poséidon ébranle le rocher sur lequel s'est réfugié Ajax d'Oïlée et précipite le malheureux dans les flots, parce qu'il s'est écrié qu'il se sauvera malgré les dieux (*Odys.*, IV, 500 et suiv.). Artémis, à laquelle Énée a oublié d'offrir des sacrifices, fait ravager les champs du héros par un sanglier furieux (*Il.*, IX, 533). Aussi Hector promet à Athènè un somptueux

peplos et douze génisses, si elle a pitié des Troyens. Partout le poète prête aux dieux les passions qui menaient les petites cours de son temps.

Il semble pourtant qu'un certain progrès moral soit déjà sensible dans la représentation de la divinité. Zeus, le souverain des dieux, et en qui paraît peu à peu se concrétiser l'idée progressive de Dieu, est plus impartial et plus juste ; cependant on nous le montre encore souvent faible, indécis, à la merci des influences contraires, et Até l'égare au point qu'il fait un serment qui mettra son fils Héraklès à la merci d'Eurysthée. Enfin la mort violente des prétendants est présentée dans l'*Odyssée*, (XXII-414) comme une punition des dieux, de même celle d'Egisthe et de Clytemnestre, ainsi que la cécité du Cyclope antrhopophage [1].

La violation de certaines coutumes anciennes, *restes de tabous particulièrement sacrés,* est suivie de châtiments terribles, sorte de justice immanente ou mieux de choc en retour de la Destinée dont les dieux sont les justiciers. Ainsi Œdipe, qui a tué son père et épousé sa mère, sans les connaître, « subit de grandes douleurs dans la très riante Thèbes... par la volonté cruelle des dieux... et les

[1] « Cyclope, c'est parce que tu as osé dévorer tes hôtes dans ta demeure que Zeus et les autres dieux t'ont châtié ». *Odys.*, IX-479.) Cependant le poète nous révèle de singuliers agissements de la part d'Autolikos, grand père maternel d'Ulysse, et protégé d'Hermès. « Autolikos surpassait tous les hommes en vols et en faux serments (où il attestait son innocence), c'était le dieu Hermès qui lui avait fait ce don, car il brûlait pour lui des cuisses savoureuses d'agneaux et de chevreaux, et le dieu l'accompagnait toujours de sa protection. » (*Odys.*, XIX-394 et suiv.) L'aventure galante d'Arès et d'Aphrodite, cet adultère désiré des autres dieux, indique également un culte *amoral* de la beauté.

innombrables maux que font souffrir les Érynnies d'une mère [1] ».

« Les dieux forment au ciel, ou pour mieux dire sur la cime des montagnes où on les fait résider, au sommet de l'Olympe (ou de l'Ida), une véritable république divine, une cité céleste conçue sur le modèle de la πόλις hellénique, mais une république, une cité dont tous les citoyens, sont en quelque sorte des rois. Les dieux en mènent effectivement la vie : ils habitent sous des lambris dorés, et comme ces monarques des temps antiques plus occupés de plaisir que de gouvernement, ils passent leur vie dans de joyeux festins. Hébé verse dans leur coupe la boisson délicieuse du nectar, et Apollon charme leurs repas par les sons harmonieux de sa lyre, les Muses par les accords de leurs voix. Dans leur palais, les immortels sont assis sur des trônes. Zeus occupe le plus élevé. S'ils sortent, ils sont montés sur des chars dont le symbolisme varie tour à tour les coursiers. Parfois ils s'arrachent à cette vie sybaritique, ils délibèrent sur les affaires de ce monde, dont ils se disputent la conduite : ils ont leur *agora* et leur *boulè* [2]. »

DIVINITÉS DIVERSES.

Les dieux d'Homère se répartissent en trois classes : ceux du ciel, ceux de la mer, ceux qui résident sous terre ou aux enfers. Aussi, selon la catégorie des dieux qu'il invoque, le Grec élève les mains vers le ciel, ou les

[1] *Odys.*, XI-271 et suiv.

[2] A. Maury : *Op. laud.*, I., p. 252.

tend vers la mer ou vers la terre ; dans certaines formules de serment, il prend à la fois à témoin les dieux du ciel, de la terre, et des enfers.

Il n'est pas question de *démons*, au sens d'esprits du mal, en lutte contre les dieux et les hommes ; les δαίμονες homériques sont des génies protecteurs, comme celui qui inspira à Ulysse et à ses compagnons un grand courage contre le Cyclope (*Odys.* IX-381) ; ailleurs ce mot désigne une divinité comme dans l'*Iliade*, VII-291, et dans l'*Hymne à Apollon*, XVII-98.

Les héros ne sont point, comme dans Hésiode, des demi-dieux (ἡμίθεοι), mais des hommes d'un courage et d'une valeur supérieure, favoris des dieux et même leurs enfants (διογενής), ils recevront plus tard un culte spécial.

Dans les poèmes homériques il n'y a pas de limite bien fixée entre la divinisation stricte et la simple personnification, pur artifice poétique. Pour la *Nuit*, le *Sommeil*, les *Prières* et même pour le fleuve Scamandre qui lutte contre Achille, on peut hésiter.

Okéanos est dit le père des dieux (*Il.*, XIV-201), Téthys en est appelée la mère, les fleuves et les nymphes sont parfois appelés au conseil des dieux (*Il.*, XX-8). Ouranos ne reçoit pas une personnification bien accusée, mais comme il entre dans la formule du serment, il reste vraisemblable que c'est un ancien dieu supplanté par Zeus lui aussi dieu du ciel. Kronos et les Titans ont été précipités par ce dernier sous la terre et sous la mer (*Il.*, XIV-205), le ciel lui a été donné par le sort, la mer à Poséidon et le monde souterrain à Hadès, l'Olympe et la Terre sont communs à tous les dieux, dit Poséidon lui-même dans l'*Iliade* (XV-187 et suiv.)

Le « très grand et très auguste *Zeus* » est fils de Kro-

nos et de Rhéa. Cette parenté viendrait, selon Maury (I, 265), d'une fusion de cultes entre le Zeus pélasgique[1] et le Kronos crétois. Zeus assemble les nuages, fait tomber la pluie et la neige, briller le soleil, il lance la foudre ; plus puissant que tous les autres dieux réunis, il est le maître incontesté de l'Olympe (*Il.*, VIII, 5 et suiv.), que le froncement de ses sourcils fait trembler. Il est le père des hommes, le pasteur des peuples, le roi des rois, sorte d'Agamemnon du ciel ; les rois sont ses vicaires, ses nourrissons. Zeus « au large regard, εὐρύοπα », veille sur les hommes, protège les justes et châtie les méchants, il est le dieu de la justice, θεμίστιος ; il est le gardien du foyer et le protecteur des clôtures, ἑρκεῖος : on lui sacrifie sur l'autel domestique. C'est lui qui inspire les aèdes « ils ne sont responsables de rien » *Odys.*, I, 348, 349 : il est le défenseur de l'hospitalité, le protecteur des mendiants, des exilés, et des suppliants[2], aussi les prières sont filles de Zeus : il y a une réelle tendance à concentrer les attributs du vrai Dieu dans ce souverain du panthéon homérique[3].

[1] Le fils de Zeus, Sarpédon, blessé devant Troie, est déposé sous « le beau hêtre de Zeus » : ne serait-ce pas une survivance du *Zeus hêtre ?* (*Il.*, V, 693.)

[2] La jeune Nausicaa dit à Ulysse : « Zeus Olympien dispense lui-même le bonheur aux hommes, aux bons et aux méchants, à chacun comme il veut... Mais si quelque malheureux errant arrive ici, il faut le secourir, car les hôtes et les mendiants viennent de Zeus, et le don même modique, qu'on leur fait, lui est agréable. C'est pourquoi, servantes, donnez à notre hôte à manger et à boire, et lavez-le dans le fleuve, à l'abri du vent. » (*Odys.*, VI, 188, 206 et *suiv.*)

[3] Sans oublier ce qu'il a de trop optimiste, parce que fondé trop exclusivement sur des textes triés, citons ce beau passage de Jules Girard : « Jupiter est le protecteur des droits sur lesquels

Héra sœur et épouse de Zeus, paraît avoir obtenu ce rang par fusion de cultes ; elle aurait ainsi supplanté d'anciennes épouses de Zeus comme Dioné et Léto (Latone.) Son caractère de divinité poliade à Argos, Samos, Mycènes, fait penser à une déesse suprême, à l'origine, pour ces villes ; l'idée première des froissements assez fréquents entre elle et son époux viendrait peut-être de ce rang subalterne auquel elle dut se résigner. Le mythe qui la montre suspendue entre ciel et terre par Zeus lui-même fait penser à une divinité des phénomènes célestes. Elle est douée d'une beauté sévère et reste le type de la fidélité conjugale dans un panthéon renommé pour ses adultères. Les *Charites* forment sa suite, elle préside aux mariages et aux naissances ; les *Ilithyes*, qui adoucissent le travail de l'enfantement, ne sont qu'un dédoublement de Héra, que l'on trouve d'ailleurs adorée sous l'épithète d'Ilithye à Mycènes et à Argos. *Iris* et sas messagère. elle personnifie l'arc-en-ciel, peut-être est-ce encore un dédoublement de Héra.

Poséidon garde quelque chose du culte naturaliste de

reposent tous les rapports des hommes entre eux. Dieu suprême du serment et de la famille, il veille sur l'enceinte qui clôt l'habitation de chacun : il est le patron des hôtes et des suppliants, il est celui des héros, il est même celui des mendiants. Ainsi les sentiments de respect, de douceur et de charité trouvent en lui leur sanction... Jupiter mérite donc bien ce nom de souverain ordonnateur (ὕπατος μήστωρ) qui lui est donné par Homère. Il dispose, il dirige tout. Toutes les forces du monde, physiques et morales. . se réunissent dans sa main. Au faîte du vaste édifice de l'univers, Jupiter apparaît seul, idéal de suprême puissance et d'intelligence absolue. Tel est le chemin qu'a déjà parcouru la religion grecque... Après une sorte de diffusion d'elle-même qui l'a mise en contact avec l'homme par tous les points du monde physique et moral, elle a réussi à se concentrer à nouveau dans un principe d'unité et d'harmonie. » (J. Girard : *Op. laud.*, pp,. 71, 72.)

la mer, qui dans les idées de l'époque enveloppait la terre, aussi il est également surnommé γαιηόχος. Il calme ou soulève les flots, il a pour cortège d'autres personnifications plus circonscrites de la mer : *Amphitrite* son épouse, fille de l'Océan ; *Téthys* qui habite une grotte au fond des mers, laquelle a pour compagnes les *Néréides* ou les vagues à l'aspect mouvant, dont le père est *Nérée*, sorte de dédoublement de l'Océan ; le monstre *Egéon*, la mer aux cent bras. *Protée*, qu'Ulysse rencontre dans l'île de Pharos, à l'extrémité du delta, pourrait bien être un dérivé du dieu Nil, d'où le texte « ἀθάνατος Πρωτεὺς Αἰγύπτιος » (*Odys.*, IV., 385). L'organisation théologique a subordonné toutes ces divinités marines à Poséidon, ainsi que les *Fleuves* et les *Nymphes*.

Hadès est tantôt le monde souterrain, tantôt son dieu et le souverain des morts. Ces idées se trouvent sans doute au confluent de deux courants d'opinions, l'un relatif aux puissances chtoniennes de la végétation, l'autre à la généralisation de l'habitat commun des ombres et à la personnification de la mort. Hadès est un dieu triste, farouche, inexorable (ἀδάμαστος) comme le séjour qu'il habite. Dans l'*Iliade* (IX, 569), il est invoqué avec « la vénérable *Perséphone* », représentation féminine des mêmes pouvoirs infernaux ; « au seul Tirésias elle a accordé (parmi les morts) l'intelligence et la pensée[1] », elle est dite illustre et fille de Zeus (*Odys.*, XI, 213, 217) ; c'est seulement dans l'hymne homérique qu'elle est l'épouse de Hadès, qui l'a ravie à Déméter sa mère. *Déméter*, autre divinité tellurique, est la terre produc-

[1] *Odys.*, X. 494.

trice et féconde, le pain est le pain de Déméter, sa blonde chevelure représente les épis mûrs, « à l'aide des vanneurs et du vent, la blonde Déméter sépare le bon grain de la paille [1] ». Son union avec Jason, dans les sillons tracés par la charrue [2], » signifie la fertilité du sol grâce aux travaux du laboureur. Elle a fait oublier *Gaia,* la terre immense, épouse d'Ouranos, dans l'hymne XXX. A Hadès se rattachent aussi les *Érynnies,* qui poursuivent inlassablement les criminels, et « les noires Kères de la mort », qui entraînent les âmes dans la demeure d'Hadès (*Odys.*, XIV, 207)

De Zeus et de Héra sont nés Arès et Héphaistos. *Arès* est le dieu de la guerre violente et meurtrière, il s'y mêle avec plus de furie que d'habileté tactique ; sa compagne *Enyo* est sa forme féminine. Le poète a personnifié à sa suite *Kydœmos*, la mêlée, *Alcé*, l'élan guerrier, *Iocé*, la poursuite, il attele à son char l'*Effroi* et la *Crainte ;* il a aussi pour sœur *Eris*, la discorde.

Héphaistos, dieu du feu, est devenu par association d'idées avec le feu des forgerons, le grand artisan céleste ; il a façonné le lit de Zeus et les armes d'Achille, il a enseigné les arts aux hommes. Il est appelé « boiteux des deux pieds, ἀμφιγυήεις », cette appellation lui viendrait d'un mythe naturaliste, dans lequel, personnifiant la foudre, il aurait été précipité du ciel et éclopé. Son union avec son infidèle épouse, la gracieuse Aphrodite, symboliserait, selon Maury (I, 296), les rapports de l'art et de la beauté ; mais elle résulte plutôt d'une vieille alliance de cultes locaux.

[1] *Il.*, V, 500.
[2] *Odys.*, V, 126.

Aphrodite, déesse de la fécondité animale, de l'amour et de l'hymen, est devenue dans la systématisation homérique la fille de Zeus et de Dioné. Elle est appelée *cypris* et *cythérée,* preuve que déjà à cette époque elle a subi l'influence de l'Astarté phénicienne adorée à Chypre. C'est « la plus humaine des beautés, comme une petite maîtresse du temps, qui aime la toilette, les parfums et les petits soins[1] » ; elle est appelée « la dorée », à cause de ses cheveux blonds, et aussi « celle qui aime les sourires, φιλομειδής », « aux seins qui font naître les désirs » ; la ceinture qui moule sa taille recèle un charme souverain de séduction, Zeus lui-même ne peut s'y dérober ; elle soutient les Troyens et se mêle, très maladroitement d'ailleurs, à la guerre.

L'*Hermès* homérique, à l'origine, selon les uns, le vent, selon d'autres, le crépuscule, est devenu, dans la systématisation théologique, le messager des dieux, rusé et bon, le fils de Zeus et de Maïa qui est peut-être la nuit[2]. Son culte se serait aussi rencontré avec celui d'une divinité pastorale propre à l'Arcadie, car il fut mis en rapport avec les nymphes, dont il eut comme fils le dieu Pan. Il dispense les richesses (*Hym.* XVII) ; c'est lui qui, sous le nom de *psychopompe*, conduit les âmes des morts jusqu'à l'Hadès (*Odys.*, XXIV, 1 et suiv.) Sa baguette d'or en fait aussi un magicien. Il est le plus souvent appelé par Homère, *le tueur d'Argos*, épithète qui fait allusion au mythe très ancien dans lequel il met à mort Argos aux cent yeux ; plusieurs y ont vu le crépuscule

[1] A. Maury : *Op. laud.*, I, p. 298.

[2] Voir *Hym.* XVI. Zeus s'unit à Maïa, durant la nuit, et encore dans une caverne ténébreuse, d'autres y voient une variété de Déméter.

du matin qui éteint les étoiles, yeux de la nuit. Dans l'*hymne* II, encore enfant, il cache les vaches d'Apollon dans une grotte, serait-ce un reste de conflit entre deux cultes ? L'exégèse naturaliste y voit plutôt le crépuscule du soir qui dérobe les rayons du soleil ; dans cet hymne, « il préside aux échanges entre les hommes et enseigne la cithare à Apollon ».

Sur *Phoibos-Apollon* Homère donne des renseignements nombreux et de sources diverses ; il connaît sa naissance à Délos de Zeus et de Léto, son rapt de la nymphe Marpessa, le meurtre qu'il a fait d'Otos et d'Éphialtes, qui jeunes et forts menaçaient d'escalader l'Olympe et de faire la guerre aux dieux. C'est d'abord une divinité originairement solaire, mais supplantée par Zeus, le grand dieu de la lumière, dont il reste le favori. « Si la Lycie n'a pas été le point de départ de son culte, elle en fut tout au moins la dernière et principale station sur la route d'Asie en Grèce[1] » ; aussi Homère l'appelle-t-il le lycien, λυκηγενής. Il a laissé à Hélios la conduite du soleil, mais des rayons solaires il a gardé le surnom fréquent d'*archer divin*. Une association d'idées fit ensuite voir dans ses flèches la cause des maladies et de la mort, en particulier de la mort subite des hommes. Par opposition, il supplanta plus tard le dieu guérisseur *Pœon*, qui chez Homère soulage Arès (*Il.*, V, *in fine*). Dans l'*Odyssée*, VIII, 79, il rend un oracle à Agamemnon dans « la divine Pytho » ; la divination lui fut peut-être dévolue à titre de dieu de la lumière, ou selon d'autres, par fusion de cultes avec un ancien oracle de ce pays : les devins disaient tenir de lui leur art (*Odys.*, XV, 253).

[1] M. Croiset : *Histoire de la littérature grecque*, I, p. 64.

La légende des vaches d'Apollon, la syrinx dont il joue dans l'*hymne* II, et le surnom de *Smintheus*, ratier, ou destructeur des rats, semblent aussi indiquer qu'il a uni sa légende à celle d'une divinité campagnarde[1]. Il est invoqué à Chrysa, à Cilla et à Ténédos; dans l'*Iliade*, il protège les Troyens.

Artémis n'est pas identifiée par Homère à la lune, Sémélé, dont il est question dans l'hymne XXXII; c'est dans l'épopée une vierge belle et sévère, sœur de Phoibos-Apollon, qui possède comme lui les flèches; dans les forêts solitaires, elle chasse et perce les bêtes sauvages dont elle est la souveraine, πότνια θηρῶν ἀγροτέρη (*Il.*, XXI, 470). C'est elle aussi qui frappe les femmes de mort subite, elle a puni avec cette rigueur les filles de Niobé qui avaient eu l'orgueil de se comparer à sa mère Latone (*Il.*, XXIV, 606 et suiv.). A l'origine ce dut être une nymphe agreste que la systématisation rendit fille de Zeus et sœur d'Apollon.

Dans l'*Iliade*, *Pallas-Athènè* est surtout une divinité guerrière : elle porte « le casque hérissé d'aigrettes aux quatre cônes d'or et qui eût recouvert les hoplites de cent villes », elle est armée de la lance, « elle place autour de ses épaules l'égide aux longues franges, horrible, et que la fuite environne; là se tiennent la Discorde, la Force, et l'effrayante Poursuite et la tête affreuse, horrible et divine du monstre Gorgo[2] ». Elle fait la guerre avec art et sagesse, il lui arrive de frapper le bouillant

[1] Poséidon lui rappelle qu'il garda les troupeaux de Laomédon, sur l'Ida, tandis que lui Poséidon, exclu également du ciel par Zeus, bâtissait les murs de Troie (*Il.*, XXI., 448); sa parenté étroite avec Artémis, divinité agreste, est aussi un autre indice.

[2] *Il.*, V, 743, sqq.

Arès ainsi qu'Aphrodite et de les étendre tous deux à terre. Elle est honorée à Ilios, où se trouve son image assise (*Il.*, VI, 92), mais bien que les Troyens lui offrent de grasses victimes et chaque année un beau péplos, elle leur est constamment défavorable. Elle possède aussi l'Erechtéion, à Athènes, où on lui offre des hécatombes de taureaux et d'agneaux chaque année (*Il.*, II, 547 et suiv.).

Dans l'*Odyssée*, cette divinité est la constante protectrice de Télémaque et d'Ulysse, elle prend à cette fin toutes les formes; elle préside aussi aux beaux ouvrages et aux sages pensées (*Odys.*, VII, 110; XX, 73).

Elle est la fille bien-aimée de Zeus, celle dont il suit le plus volontiers les avis; cependant il leur arrive d'être en froid, ce qui ne dure pas d'ailleurs; c'est seulement dans l'hymne à Apollon qu'on la dit expressément « née sans mère[1] ». On l'appelle : « belliqueuse », « qui fait du butin », et aussi *tritogénéia*, mot dont le sens est assez controversé. Selon les uns, il viendrait d'un ancien culte de la déesse comme personnification de l'éther ou air lumineux, puis des vapeurs qui s'élèvent des eaux, c'est pour la première raison qu'elle aurait été mise en rapport étroit avec Zeus. On ferait alors venir son nom de αἴθω, briller, dont on aurait fait αἰθήρ. D'autres observent qu'elle fut primitivement honorée sur les bords du lac Triton ou des rivières d'Arcadie. Selon d'autres, cette épithète viendrait peut-être de τριτώ, tête; l'*hymne* XXVIII et Hésiode (*Theog.*, 924) nous la disent en effet née tout armée de la tête de Zeus; mais qui sait si le surnom lui-même

[1] « Tu as engendré une fille insensée et perverse », dit déjà Arès à Zeus, en parlant d'Athènè (*Il.*, V, 875).

n'aura pas été l'occasion du mythe que ne paraît pas connaître Homère?

On a fait venir son nom, Pallas, de παλλαξ, jeune fille, elle est en effet regardée comme toujours vierge, παρθένια, peut-être en raison de sa parthénogénèse[1], puisqu'elle est née en dehors de tout rapport sexuel. On a aussi rapproché Pallas du verbe πάλλαω, qui indiquerait l'action de brandir la lance, son arme favorite.

L'origine de l'égide effrayante à tête de Gorgone n'est pas moins controversée. Maury y voit un souvenir des anciens boucliers faits de peau, l'égide de chèvre serait donc l'attribut naturel d'une divinité guerrière. Dans l'exégèse naturaliste, pour laquelle Athènè fut d'abord le ciel lumineux, l'égide serait la sombre nuée orageuse, αἰγίς, qui couvre les espaces célestes. Selon W. Robertson Smidt (*Encyclop. Brit., art. Sacrifice*), l'égide faite de peau de bouc, αἰγῆ, indiquerait un ancien totem-bouc et une déesse du clan des boucs, dont les membres se couvraient de la peau de cet animal : détail à noter, aucun bouc ne devait être sacrifié dans son temple à Athènes.

D'après l'*Iliade* (II, 547), elle a nourri Érechtée, fils de la Terre, Chtonia, (radical commun χθών), c'est une preuve qu'elle fut à l'origine, au moins chez les Ioniens d'Attique, une divinité agricole, probablement la nymphe de l'olivier : le caractère entreprenant et artistique des Ioniens en aurait fait dans la suite la déesse de la sagesse, de la prudence et de la guerre savante. C'est vraisemblablement pour cette raison qu'on la dit née de Zeus et de sa tête, elle

[1] Peut-être aussi parce qu'elle est une divinité de la lumière qui ne peut souffrir d'impureté.

représente en effet pour ainsi dire sa sagesse personnifiée, elle est sa fille bien-aimée.

On l'appelle γλαυκῶπις, certains traduisent aux yeux bleus, caractéristique, paraît-il, de plusieurs de ses statues. D'autres préfèrent : « aux regards perçants comme ceux du hibou », animal qui lui était consacré, γλαύξ, et qui voit dans les ténèbres ; faudrait-il y voir un rapprochement avec l'intelligence qui devine les raisons des choses, attribut spécial d'Athènè ? Les hibous [1], paraît-il, nichaient en grand nombre dans les rochers de l'Acropole, leurs yeux brillaient dans les ténèbres.

Elle est déjà une divinité *poliade*, elle est dite ἐρυσίπτολις (*Il.*, VI, 305), *qui protège les villes,* sa prêtresse Théano l'invoque en faveur d'Ilios.

La *Muse* est pour Homère la personnification de l'inspiration poétique qui vient de Zeus, lequel est donc son père (*Odys.*, I, 10) ; elle fait aussi connaître le bien et le mal à l'aède qui est un peu l'éducateur moral et religieux de ces temps antiques par les grandes actions qu'il magnifie (*Odys.*, VIII, 63). Il a besoin d'une mémoire fidèle qui conserve les hauts faits des dieux et des aïeux, aussi l'hymne à Mercure fait-il *les Muses* filles de *Mnémosyne*.

Les Grecs aimaient à discuter sur les affaires publiques dans l'agora, en qualité de citoyens intelligents et libres, *Thémis* procède chez Homère de la personnification de ces assemblées. Elle est chargée par Zeus de réunir le conseil des dieux (*Il.*, XX, 4) ; « elle assemble et disperse les agoras des hommes » (*Odys.*, II, 69).

[1] Schliemann a trouvé des images d'Athènè à tête de hibou ; des monnaies athéniennes portent la tête de la déesse d'un côté, un hibou de l'autre. CHANTEPIE : p. 526.

Elle reçoit les plaintes de Héra contre Zeus et préside en leur absence au repas des dieux (*Il.*, XV, 87). Dans l'*hymne* XXII, Zeus prend conseil de Thémis.

Homère connaît *Dionysos*, la joie des mortels et le fils de Sémèlé (*Il.*, XIV, 325). Il sait l'histoire de Lycurgue puni de cécité, puis de mort par Zeus, pour avoir effrayé les nourrices du « frénétique Dionysos, μαινομένοιο Διωνύσοιο, » qui se jeta dans la mer (*Il.*, VI, 130 et suiv.) Les hymnes précisent sa physionomie. Il est dit : « Dionysos couvert de raisins, πολυστάφυλ' ὦ Διόνυσε », « couronné de lierre et de laurier » ; il fut nourri par les Nymphes et courut les bois avec elles dans la vallée de Nysa[1] (*Hym.*, XXV). Retenu captif par des matelots tyrrhéniens, il exhale sur le pont du navire, le vin doux, se couvre de raisins, et métamorphosé en lion, il les change en dauphins (*Hym.*, VI). On le dit « cousu dans la cuisse (de Zeus), aimant les femmes avec fureur, Εἰραφιῶτα γυναιμανές », et né de Zeus, loin de Héra, sur les bords de l'Alphée, à Naxos ou à Thèbes (*Hym.* XXVI). Homère est étranger aux légendes relatives à Dionysos-Zagreus que nous trouverons chez les Orphiques.

Nous avons vu au chapitre III, qu'à l'origine Dionysos fut probablement le roi des hauteurs boisées et sauvages de Thrace, où ses fidèles dansaient en son honneur des rondes échevelées. Dans l'exaltation des mouvements et des cris, ils croyaient remplir leur âme de cette divinité et poussaient la frénésie jusqu'à se faire des incisions en son honneur. Son culte, en passant chez les Ioniens viticulteurs ou en se fusionnant avec une divinité autochtone,

[1] Probablement à cause du nom : Dionysos, dios-nysos ; on ne sait où placer exactement cette vallée.

sera devenu celui de la puissance qui fait croître la vigne : l'ivresse put paraître également une possession divine, et le vin est un excitant génésiaque.

Dans l'exégèse naturaliste, la naissance de Dionysos de Sémèlé et de Zeus, qui, selon Eschyle et Euripide, l'aurait consumée dans les feux des éclairs, représenterait le renouveau printanier de la terre, grâce aux pluies orageuses de mars ordinaires en ces pays ; la coutume fort ancienne de la *couvade* expliquerait peut-être le mythe de la naissance du dieu de la cuisse de son père [1].

Homère connaît aussi *Hêraklès* le fils de Zeus et d'Alcmène, la jalousie de Héra, et la sujétion du héros à Eurysthée, ainsi que *Persée* fils de Zeus et de Danaé, et les malheurs d'Œdipe.

LE CULTE A L'ÉPOQUE HOMÉRIQUE

Nous avons déjà rappelé que le culte s'exerça primitivement en des grottes, et aussi près de fleuves, lacs et arbres sacrés. Quand l'autel en plein air eut reçu un abri protecteur, on disposa d'un temple rudimentaire. Homère parle d'un sanctuaire de pierres dédié à Apollon à Pytho, avec des richesses consistant en bœufs, brebis, chevaux et trépieds (*Il.*, IX, 404). A Ilios est un temple consacré à Athènè avec sa statue assise [2], la seule dont parle clairement le poète ; ce temple est bâti au sommet de la citadelle, les portes en sont ordinairement fermées, les

[1] Cf. A. Bros : *La Religion des peuples non civilisés*, p. 78.

[2] Les anciennes idoles d'Athènè à Phocée, à Marseille, à Rome et à Chios, la plus ancienne image de Héra, à Argos, étaient également assises.

femmes âgées s'y réunissent pour invoquer la déesse durant les périls de la cité (*Il.*, VI, 88 et suiv.). A Pergame, Apollon possède un « grand temple », et Poséidon un beau sanctuaire chez les Phéaciens.

Il est question des *téménos* de Zeus, de Déméter et d'Aphrodite. Il y avait des sanctuaires privés, comme les autels de Zeus herkéios, sur lesquels les héros sacrifiaient souvent à l'intérieur de leur demeure.

Homère nous apprend qu'une enceinte sacrée et un autel odoriférant étaient consacrés à Zeus sur le mont Ida (*Il.*, VIII, 47), à Aphrodite à Paphos (*Odys.*, VIII, 363) et à Sperkéios sur le territoire des Myrmidons (*Il.*, XXIII, 148). Il ne fait autrement allusion ni à un temple, ni à une idole. A Ithaque, dans le bois sacré des Nymphes, s'élève un haut rocher au sommet duquel on a érigé un autel en leur honneur; au bas coule une eau glacée, enserrée dans un lit artificiel; le rocher est entouré de peupliers (*Odys.*, VI, 291; IX, 200). Dans les bois sacrés d'Apollon à Ismaros ou à Ithaque, de Poséidon à Onchestos, il ne mentionne ni temple, ni idole. On a même soutenu que le passage relatif à l'Erechtéion où se rend Athènè était une interpolation inspirée par le patriotisme athénien au temps des Pisistradites (Cf. Helbig : *Op. laud.*, p. 542). « Ainsi donc les foyers du culte munis d'une image divine étaient relativement très rares; d'autre part, un certain nombre d'entre eux ne renfermaient point d'idole, mais un simple symbole primitif. Nous pouvons en conclure qu'il y avait alors très peu de statues de dieux dans l'acception propre du mot. Ces images étaient en partie des œuvres asiatiques. Les Grecs de ce temps-là s'occupaient-ils déjà de la fabrication d'idoles? C'est douteux. Il ne faut

pas oublier que des renseignements à peu près précis sur la plastique grecque ne remontent guère au-delà du commencement du VIe siècle... Les premiers essais grecs tentés dans cette voie ne peuvent avoir été que des imitations d'idoles asiatiques; leur valeur artistique a dû être fort peu estimée, car nous savons que les *xoana* primitifs produisaient plus tard sur les Grecs une véritable « impression d'horreur ». Telles étaient l'affreuse figure sculptée du temple de Latone à Délos et l'image de Héra à Argos. « Le poète compare le chœur de danse que représente Héphaistos sur le bouclier d'Achille à celui que Daidalos de Knossos exécutait pour Ariane aux belles boucles (l'épouse de Dionysos). » Dès la plus haute antiquité, il était d'usage d'offrir aux sanctuaires des images votives, représentant des actes accomplis en l'honneur des dieux : figures d'animaux sacrifiés aux dieux, courses de chars, joueurs de flûte ou de lyre, groupe dansant, etc. On cite, par exemple, les bronzes primitifs d'Olympie et quelques statues d'argile ou de pierre trouvées dans l'île de Chypre. (Helbig : *Op. laud.*, p. 543 sq.)

Les cérémonies du culte dépendent généralement des besoins, du moment, des occasions; cependant il est parlé d'une fête annuelle d'Athènè chez les Athéniens, et d'une fête nationale en l'honneur d'Apollon à Ithaque. (*Odys.*, XXI, 258).

Pour accomplir les rites sacrés en l'honneur des dieux, il n'est pas nécessaire d'être prêtre : le père de famille ou le chef de la tribu offrent souvent le sacrifice. Ainsi Pélée, roi des Myrmidons, « brûle des cuisses grasses au milieu de la cour intérieure » (*Il.*, XI, 773). Dans l'*Odyssée*, Nestor aidé de toute sa famille sacrifie à Athènè (III, 445); Agamemnon à la tête de tous les chefs des

Grecs immole deux agneaux et prononce en leur nom, en présence de Zeus, la formule de serment (*Il.*, III, 274) ; en sa qualité de roi des rois, il est véritablement grand-prêtre et souverain pontife.

Toutefois les temples étaient cependant desservis par des prêtres, les uns vaquant aux sacrifices et aux invocations, les autres consultant les présages et interprétant les songes. Ces rôles pouvaient être cumulés, puisqu'Achille conseille à Agamemnon de consulter soit un *devin*, soit un *prêtre*, au sujet de l'épidémie qui frappe l'armée (*Il.*, I, 62).

Les prêtres jouissaient d'une haute considération, on les regardait comme les amis des dieux et les hérauts de leurs volontés ou de leurs menaces. Sur la prière de son prêtre Chrysès, Apollon frappe les Grecs de morts nombreuses.

On voit parfois le don de *divination* transmis par hérédité (*Odys.*, XV, 224); mais les fonctions sacerdotales ne sont pas le privilège d'une caste. On y admet les deux sexes, le mariage est l'état ordinaire : Théano prêtresse de la vierge Athènè a pour époux Anténor; Onétor prêtre de Zeus au mont Ida a pour fils Laogon, « il est honoré du peuple comme un dieu » (*Il.*, XVI, 604, 605); la fille du prêtre Chrysès est nommée dès le début de l'*Iliade*. Ils avaient une part dans les sacrifices, d'ailleurs les fidèles pourvoyaient à leur subsistance, le poète en cite de très riches, comme « l'irréprochable Darès prêtre d'Héphaistos ».

Les rites sacrés comprenaient les prières, les libations, les purifications, les offrandes et les sacrifices sanglants.

La prière débute ordinairement par cette invite : écoute-

moi, elle indique ensuite le motif d'espérer, l'objet de la requête, les précédents; enfin elle rappelle les offrandes déjà faites et celles que l'on ne manquera d'apporter au dieu, s'il exauce la demande de secours qui lui est adressée. Voici la prière de Diomède à Athènè : « Entends-moi, fille indomptée de Zeus! Protège-moi maintenant, comme tu protégeas le divin Tydeus, mon père, dans Thèbè... Il accomplit des actions mémorables avec ton aide, Déesse, qui le protégeais! Maintenant sois-moi favorable aussi, et je te sacrifierai une génisse d'un an, au large front, indomptée, car elle n'aura jamais été soumise au joug. Et je te la sacrifierai en répandant de l'or sur les cornes[1]. »

Quelquefois les prières prenaient la forme d'adjurations persistantes, de plaintes déchirantes, de hurlements, ὀλολυγαί, et si la réponse favorable du dieu se faisait attendre, il arrivait que le suppliant l'accablât de reproches et d'insultes.

Pour invoquer les dieux, on se tenait debout ou à genoux[2], tandis que pour supplier un mortel on se prosternait, lui prenant d'une main les genoux, de l'autre le menton. Par une allégorie ingénieuse sur le rôle bienfaisant des supplications, Homère montre les *Prières* filles de Zeus, suivant, ridées, louches et d'un pied boiteux, pour réparer ses méfaits, la méchante Até qui court le monde pour nuire aux hommes (*Il.*, IX, 502 et suiv.).

Les libations, sorte de prémices offertes aux dieux, assuraient la protection divine sur une foule d'actes de

[1] *Il.*, X, 284 et suiv., trad. Leconte de Lisle.

[2] La mère de Méléagre supplie Hadès à genoux (*Il.*, IX, 570). — Obéir aux dieux est aussi le moyen de se les concilier. « Les dieux exaucent qui leur obéit » dit Achille, à Athènè (*Il.*, I, 218).

la vie. Tantôt on répandait de l'eau ou du vin sur la table ou à terre avant de boire, tantôt on arrosait de vin ou d'eau pure les parties de la victime qui allaient être consumées sur le bûcher. Les libations accompagnaient aussi les trêves, les alliances et en général les serments.

Nous avons déjà rappelé que les idées de pureté religieuse et de propreté s'associèrent de bonne heure dans les esprits : aussi n'accomplissait-on les rites sacrés qu'après s'être préalablement purifié avec de l'eau. Nestor se fait verser de l'eau sur les mains avant d'invoquer Zeus ; Achille lave ses mains souillées de sang, avant de procéder aux funérailles de son cher Patrocle, et Hector également avant d'offrir une libation au père des dieux. Le sel préservant de la corruption, l'eau salée de la mer était souvent préférée à l'eau douce dans le service religieux. Toute l'armée grecque, sur l'ordre d'Agamemnon, se baigne et jette ses souillures dans la mer, avant de sacrifier à Apollon (*Il.*, I, 313 et suiv.) Le feu était aussi un instrument de purification religieuse, Ulysse fait brûler du soufre dans la salle où il a tué les prétendants, le feu chasse les influences vengeresses qui pourraient survivre à leur mort violente et nuire aux habitants (*Odys.*, XXII, *in fine*).

On offrait des couronnes à Apollon, à Athènè des péplos, des trépieds, des vases, on vouait aux dieux les armes des vaincus, mais le sacrifice sanglant était l'hommage le plus solennel, celui qui assurait davantage leur protection. Le négliger, c'était les irriter, car la fumée du sacrifice était pour eux une véritable nourriture [1]. « Hec-

[1] Cependant dans l'*Iliade*, XIX, 266, Agamemnon coupe les soies d'un sanglier et les offre à Zeus comme prémices, puis égorge l'animal et *le fait jeter à la mer pour les poissons.*

tor n'a jamais laissé mon autel manquer d'un repas abondant, de libations et de parfums, dit Zeus, car nous avons ces honneurs en partage. » (*Il.*, XXIV, 69.) On se représentait donc les dieux venant humer la bonne odeur des viandes immolées [1] ; aussi leur réservait-on les cuisses grasses comme les parties les plus savoureuses. Plus la flamme s'élevait haute et droite, et plus la fumée montait épaisse en droite ligne vers le ciel, plus il était certain que le sacrifice était accueilli favorablement. Les jeunes gens entretenaient le feu et veillaient à la cuisson, car la viande insuffisamment consumée aurait signifié que les dieux ne l'avaient pas pour agréable.

Le taureau et la génisse, la chèvre, la brebis et le porc étaient les victimes accoutumées. On évitait que les bovidés eussent porté le joug et eussent dépassé cinq ans. Les animaux offerts devaient être sans défaut ni souillure : on supposait les dieux sensibles à ces exigences comme l'aurait été un roi recevant des dons en nature.

Homère nous décrit minutieusement les rites des sacrifices, particulièrement dans : *Il.*, I, 451 et suiv. ; *Odys.*, III, 420 et suiv., XIV, 418 et suiv. Laissons parler son texte en l'accompagnant de quelques notes : il s'agit du sacrifice d'une génisse à Athènè par Nestor, prince de Pylos. « La génisse vint de la campagne, et les compagnons du magnanime Tèlémakos vinrent de la nef rapide. Et l'ouvrier vint, portant dans ses mains l'instrument de son art, l'enclume, le maillet et la tenaille avec lesquels il travaillait l'or. Et Athènè vint aussi pour jouir du sacri-

[1] « Poséidon se réjouissait assis à ce repas » ; il s'agit d'une hécatombe de bœufs et d'agneaux que lui offrent les Éthiopiens (*Odys.*, I, 26).

fice. Et le vieux cavalier Nestor donna de l'or, et l'ouvrier le répandit et le fixa sur les cornes de la génisse, afin que la déesse se réjouît en voyant cet ornement. Stratios et le divin Ekhéphrôn amenèrent la génisse par les cornes, et Arètos apporta, de la chambre nuptiale, dans un bassin fleuri, de l'eau pour leurs mains, et une servante apporta les orges dans une corbeille. Et le brave Thrasymèdès se tenait prêt à tuer la génisse, avec une hache tranchante à la main, et Perseus tenait un vase pour recevoir le sang. Alors le vieux cavalier Nestor répandit l'eau et les orges [1], et supplia Athènè en jetant d'abord dans le feu quelques poils arrachés à la tête.

« Et, après qu'ils eurent prié [2] et répandu les orges, aussitôt le noble Thrasymèdès, fils de Nestor, frappa, et il trancha les muscles du cou, et les forces de la génisse furent rompues. Et les filles, les belles-filles et la vénérable épouse de Nestor, Eurydikè, l'aînée des filles de Klyménos, hurlèrent toutes.

« Puis, relevant la génisse qui était largement étendue, Peisistratos, chef des hommes, l'égorgea. Et un sang noir s'échappa de sa gorge, et le souffle abandonna ses os. Aussitôt ils la divisèrent. Les cuisses furent coupées, selon le rite, et recouvertes de graisse des deux côtés.

[1] « Pâte faite d'orge, d'eau et de sel (la *mola salsa* des Latins), contenue dans un vase... Ils répandaient ensuite sur la tête de l'animal cette orge sacrée, en même temps qu'ils jetaient dans la flamme, allumée sur l'autel, quelques poils arrachés sur son front. Cet acte était désigné par le verbe ἀπάρχεσθαι, c'est-à-dire présenter les prémices. » A. Maury : *Op. laud.*, p. 319.

[2] Voici la prière d'Agamemnon à Apollon avant le sacrifice : « Entends-moi, porteur de l'arc, qui protèges Krysè... Déjà tu as exaucé ma prière... Maintenant écoute mon vœu, et détourne loin des Achaïens la contagion. » (*Il.*, I, 451.)

Puis on déposa, par dessus, les entrailles saignantes. Et le vieillard les brûlait sur du bois, faisant des libations de vin rouge. Et les jeunes hommes tenaient en mains des broches à cinq pointes. Les cuisses étant consumées (pour la déesse), ils goûtèrent les entrailles ; puis, divisant les chairs avec soin, ils les embrochèrent et les rôtirent (pour eux), tenant en mains les broches aiguës... Les autres, ayant rôti les chairs, les retirèrent du feu et s'assirent au festin [1]. »

LA DIVINATION

L'avenir étant en grande partie entre les mains des dieux, on interrogeait ceux auxquels ils étaient censés le communiquer par une sorte d'inspiration ou de fureur sacrée. Homère connaît *l'oracle* de Dodone et celui d'Apollon, à Delphes, qu'Agamemnon consulta (*Od.*, VIII, 79).

Le poète a personnifié les pressentiments et la *rumeur* qui répand les nouvelles dans Ὄσσα fille et messagère de Zeus : elle hâte la retraite des Grecs découragés vers leurs vaisseaux, comme elle répand dans Ithaque la nouvelle de la mort affreuse des prétendants (*Il.*, II, 93, et *Odys.*, XXIV, 413).

[1] *Odys.*, III, 420 et suiv., trad. L. de Lisle.

Eumée fend le bois avec l'airain tranchant, pour le sacrifice. — Il jette d'abord au feu les soies de la tête du porc qu'il immole. — Il saupoudre les entrailles de fleur de farine d'orge avant de les mettre, couvertes de graisse, sur le feu. — Les viandes sont rôties à l'aide de brochettes, il en fait une part aux Nymphes, une à Hermès, et donne le reste à ses compagnons. Ulysse reçoit le dos entier du porc (*Odys.*, XIV, 418).

On avait été frappé par la coïncidence de certains événements [1], si bien que des recettes générales pour *présager* l'avenir en avaient été tirées. Certains hommes étaient reconnus plus habiles ou plus favorisés des dieux, comme Polyphide aimé d'Apollon, son fils Théoklimène (*Odys.*, XV, 252), et Calchas, le devin des Grecs devant Troie, qui devait sa science à Apollon (*Il.*, I, 72). Cependant chacun pouvait aussi interpréter les événements selon sa science personnelle. Ulysse considère le cri d'un héron dans la nuit comme un heureux présage (*Il.*, X, 277). En général, le vol des oiseaux *à droite* de l'augure qui regardait le nord était favorable, *à gauche*, au contraire, défavorable. Les combats des oiseaux, et particulièrement ceux de l'aigle, étaient matière à présages. Hélène aperçoit un aigle passant à droite de Télémaque, une oie dans les serres : « De même que l'aigle a enlevé l'oie, dit-elle, inspirée des dieux, ainsi Ulysse reviendra... apportant la mort aux prétendants [2]. » (*Odys.* XV, 160 et suiv). — On passait même parfois par dessus les mauvais présages : Hector déclare qu'il vaut mieux combattre vaillamment pour sa patrie que de les prendre en considération.

Les dieux manifestent encore l'avenir par les *songes* : Zeus annonce par cette voie à Agamemnon qu'il s'emparera bientôt de Troie; Patrocle apparaît en songe à Achille pour lui réclamer les honneurs funèbres;

[1] Notons aussi l'association des événements par *analogie*. Homère considère la foudre comme présageant la pluie et la grêle, mais aussi « les batailles amères » (*Il.*, X, 9).

[2] Au-dessus de l'assemblée des Ithakésiens, deux aigles secouent leurs plumes et se déchirent le cou, puis s'envolent vers la droite, et le vieil augure Halithersès interprète ce fait dans le même sens (*Odys.*, II, 146 et suiv.)

Athènè inspire à Nausicaa, durant son sommeil, d'aller laver ses vêtements à la rivière où elle rencontrera Ulysse naufragé. Cependant Pénélope sait très bien que le palais des songes a deux portes, l'une d'ivoire où passent les songes menteurs, l'autre de corne pour les véridiques (*Odys.*, XIX, 562). L'éternument bruyant de Télémaque dans le palais est considéré par elle comme de bon augure pour la mort des prétendants (*Odys.*, XVII, 545). Comme nous le verrons, on interrogeait aussi les morts (*nécromancie*). Une épidémie était considérée comme le signe de la colère d'un dieu qu'il fallait apaiser. (*Il.* I, 93 et suiv.).

Il est question de Circé la divine *magicienne* dans l'*Odyssée*. Elle donne aux compagnons d'Ulysse une boisson composée de vin, de fromage, de farine et de miel, sans omettre certains poisons; ils en oublient leur patrie [1], puis la déesse les frappe de sa baguette magique et les transforme en porcs. Ulysse échappe à cette métamorphose grâce à une herbe que lui indique Hermès, herbe appelée *môly* par les dieux, sa racine est noire et sa fleur blanche (*Odys.*, X, 233-305).

LA PIÉTÉ HOMÉRIQUE

La religion est véritablement l'atmosphère dans laquelle vivent les hommes du temps d'Homère. Derrière tous les événements, ils voient toujours quelque divinité qui les favorise ou les poursuit de sa haine, les récompense ou les châtie. Comme les dieux sont beaucoup plus puissants

[1] Hélène verse aussi dans le vin un baume, le *népentès*, qui donne l'oubli des maux (*Odys.*, IV, 220).

que les hommes, il importe de s'assurer leur bienveillance en les flattant, en accomplissant leurs désirs que l'augure aura fait connaître, en traitant avec honneur leurs ministres. On les sait injustes, violents, capricieux, en guerre les uns avec les autres, mais cependant ils sont susceptibles de commisération, sensibles aux louanges et aux prières, désireux de la bonne odeur de victimes de choix. Ce n'est pas qu'on les aime précisément pour eux-mêmes, — bien qu'ils soient toujours en banquet, jeunes, beaux, forts, spirituels, et immortels, toutes choses que le Grec prise au plus haut degré, — on les aime *pour les services qu'on en attend*. Dans l'*Iliade*, certains héros poussent l'audace jusqu'à les insulter, quand ils restent sourds à leurs demandes : « ô Zeus le plus menteur des dieux », dit l'un d'eux. Quelques-uns osent même les combattre ouvertement; dans l'*Odyssée*, cette impiété serait punie sans tarder. Le poète répète cependant que la pratique de la justice est le meilleur moyen de s'attirer leurs faveurs. Dans la personne d'Eumée, il nous peint la piété d'un Grec de condition moyenne, résigné aux volontés contraires des dieux puissants, observateur des rites sacrés, attendant de sa fidélité à son maître, de sa justice et de sa charité, les bénédictions célestes. « Eumée attribue tout ce qui arrive à la volonté des dieux, il a la résignation d'un enfant de l'Islam... Il croit que l'hospitalité et la charité sont en bonne odeur auprès de l'Olympien. Quand il prospère, il dit : « C'est Dieu qui fait prospérer mon travail en quelque lieu que je sois. » En ce passage, il ne dit ni Zeus, ni les dieux, mais tout simplement « Dieu ». « En vérité, les dieux bénis n'aiment pas les actions perverses, mais ils respectent la justice et les actions justes des hommes. » Cependant « c'est Zeus qui envoie leur

proie aux écumeurs de mer ». Ce sont les dieux qui ont élevé Télémaque comme une jeune plante, et cependant ce sont encore les dieux « qui troublent son esprit au-dedans de lui », quand il s'embarque pour une périlleuse aventure. C'est à Zeus Cronion que le porcher adresse de préférence ses prières, mais il n'exclut aucun des dieux de ses supplications. Comme c'est un homme de scrupuleuse piété, lorsqu'il tue un porc pour son souper, il en met de côté la septième partie pour Hermès et les nymphes qui hantent les hauts lieux solitaires. Il n'a pourtant aucunement l'intention de forcer la bienveillance des dieux par des pratiques magiques : « Dieu donnera une chose et en refusera une autre, selon que le voudra son âme, car il peut tout[1]. »

La sûreté des relations sociales était due surtout au caractère souverainement sacré du serment : la religion affermissait ainsi la plus importante assise de la société. Celui qui jurait appelait sur sa tête les peines dues aux parjures, il attribuait à ses paroles imprécatoires une sorte d'efficacité conditionnelle, physique, *magique*. Les dieux eux-mêmes juraient par les puissances souterraines, comme Gaïa ou « les dieux du Tartare » ; Ulysse ne se fie aux promesses de Circé que lorsqu'elle a juré « le grand serment des dieux ». Comme formule typique de serment, voici celle d'Agamemnon quand il remet intacte à Achille la vierge Briséis, la préférée de ce héros. « Qu'ils le sachent tous, Zeus, le plus haut et le très puissant, et Gaïa, et Hélios, et les Érynnies, qui, sous la terre, punissent les hommes parjures : je n'ai jamais porté la main sur la vierge Briséis... Et si je ne

[1] A. Lang : *Mythes, Cultes et Religion*, p. 493.

jure point la vérité, que les dieux m'envoient tous les maux dont ils accablent celui qui les outrage en se parjurant [1]. »

LA MOIRA OU LE DESTIN

Au-dessus de toutes les divinités homériques règne la Moïra, sorte de dieu sans vie, sans légende, sans figure ; on ne lui élève point d'autel, il ne reçoit aucune prière : c'est l'inexorable Destin qui distribue à chacun, mortel et immortel, son lot de bien ou de mal. Homère l'appelle Moïra, Aïsa, les Moïres une seule fois dans l'*Odyssée* où il parle du Destin et des sombres Fileuses (les Parques), Αἶσα Κατακλῶθές τε βαρεῖαι (VII, 197). Ce dernier texte témoigne d'une personnification beaucoup plus avancée ; ce n'est qu'avec Eschyle cependant que nous rencontrons les trois Parques : Clotho, Lachésis et Atropos.

Toutes les divinités, Zeus lui-même, doivent subir les

[1] *Il.*, XIX, 258. — Il semble qu'on ait d'abord attendu la prospérité du bon gouvernement du roi, comme par une sorte d'effet magique. « La terre noire porte du froment et de l'orge, les arbres sont chargés de fruits, les brebis ne connaissent pas la stérilité, la mer fournit en abondance des poissons. Tel est l'effet de son bon gouvernement ; les peuples prospèrent sous son sceptre. » (*Odys.*, XIX, 108.) — Cependant déjà à l'époque homérique, la disette sous les rois impies et injustes est aussi considérée comme un châtiment de Zeus, non plus comme un effet magique (*Il.*, XVI, 384). « Rapprochés des dieux par leur origine et en communication plus familière avec eux, élevés presque au rang de dieux terrestres, ils (les rois) sont d'un autre côté les représentants de l'humanité... C'est pour cela que, lorsqu'ils méritent d'être frappés, les peuples le sont à leur suite... (ce qui) offre un certain rapport avec le système religieux que Bossuet enseignait à notre XVII[e] siècle. » J. Girard : *Op. laud.*, pp. 70, 71.

arrêts du Destin ; le souverain des dieux a du se résigner à laisser tuer son fils chéri Sarpédon par la lance de Patrocle ; autrement, lui faisait observer Héra, chaque dieu voudrait sauver ses enfants. Le poète ne semble-t-il pas insinuer par là que tenter de dérober à la mort les hommes mortels serait, à ses yeux, troubler leur loi naturelle et s'exposer à un effrayant inconnu. Au moment où le combat singulier allait s'engager entre Hector et Achille, « le père Zeus déploya ses balances d'or, et il y mit deux Kères de la mort violente, l'une pour Achille, l'autre pour Hector, dompteur de chevaux. Et il les éleva en les tenant par le milieu, et le jour fatal de Hector descendit vers les demeures de Hadès et Phoibos Apollon l'abandonna [1]. » Aveuglé par Ulysse, le Cyclope supplie Poséidon de submerger le navire du héros, *ou s'il ne le peut parce que sa destinée est de revoir Ithaque,* du moins de retarder son arrivée.

Cependant en certains cas les mailles du Destin semblent près d'être brisées : les Grecs, par exemple, malgré lui, sont sur le point de lever le siège de Troie. Mais alors Héra et Athènè, intervenant, les ramènent sous les murs de la ville. Ce n'est donc qu'au point de vue *abstrait,* et dans la supposition *non réalisée* de la non-intervention des déesses, que la Fatalité serait évitée. De même Héra reconnaît qu'en soi Zeus pourrait délivrer Troie, mais les dieux ne l'approuveraient pas, et *en fait* la destinée de la malheureuse cité s'accomplira donc [2]. Le poète nous cite pourtant quelques faits qui semblent

[1] *Il.*, XXII, 210 et suiv.

[2] Voir comme exemples : *Il.*, II, 155 ; XVII, 321 ; XXI, 515 et suiv. ; XX, 336.

réellement échapper à l'inflexible loi du Destin. Au coucher du soleil, peu avant la mort de Patrocle, les Grecs obtiennent l'avantage sur les Troyens, *malgré le Destin* : « ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν » [1]; Égisthe, *malgré le Sort*, a épousé la femme de l'Atride (Agamemnon) et tué ce dernier dès son retour, « Αἴγισθος ὑπέρμορον Ἀτρεΐδαο γῆμ' ἄλοχον μνηστήν ». [2] — Il n'est pas du tout facile de mettre d'accord ces deux textes avec l'ensemble des idées d'Homère sur le même sujet. Cependant observons d'abord qu'il s'agit d'expressions poétiques et de textes isolés, puis cherchons une explication probable dans leur contexte. Dans la finale du chant XVI, duquel est extrait le premier texte, les Grecs éprouvent une perte très considérable dans la personne du héros Patrocle : voilà donc leur destinée cruelle pour cette soirée. Or, un instant auparavant, ils étaient vainqueurs. ne pouvait-on dire par conséquent que c'était alors contre leur destinée, sous-entendue *future*, mais déjà *présente à l'esprit du poète* : ce n'était donc que relativement et non absolument qu'ils réussissaient malgré le sort. Le second texte paraît susceptible d'une explication analogue. Les dieux, nous dit Homère, avaient prévenu Égisthe, par l'entremise d'Hermès. qu'il expierait son crime sous les coups d'Oreste brûlant de venger son

[1] *Il.*, XVI, 780. — Dübner propose une solution plus simple : « ὑπὲρ αἶσαν » signifierait simplement *ultra modum*, c'est-à-dire : les Grecs obtiennent un triomphe *plus qu'ordinaire*. Dans le chant III[e], v. 59, Alexandre répond à Hector : Tu ne m'as pas réprimandé *plus que de mesure*, ὑπὲρ αἶσαν. — Cependant, au chant VI[e], v. 487, Hector dit à son épouse : aucun guerrier ne m'enverra dans l'Hadès contre le destin, ὑπὲρ αἶσαν. — Quoi qu'il en soit, à défaut de la solution *textuelle*, notre solution *psychologique* resterait.

[2] *Odys.*, I, 35.

père. Égisthe, comme bien d'autres hommes dans son cas, aurait donc grand tort d'accuser les dieux de son malheur, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même et à la destinée [1]. Le poète, prévoyant au moment du crime d'Égisthe l'expiation prochaine, l'ayant déjà pour ainsi dire présente à l'esprit, note, par la bouche de Zeus, que le malheureux se moque vraiment du sort inévitable qui l'attend : il méprise les arrêts du Destin, c'est vrai, mais pour mieux retomber sous ses prises fatales. Ces textes ne font donc pas difficulté : nul n'échappe à sa vraie et réelle Destinée.

Il ne faudrait pas se figurer cependant que les héros homériques eussent sur le monde et sur la vie une théorie déterministe ferme et bien arrêtée. Poséidon, voyant Énée aux prises avec Achille, héros plus fort, tremble pour les jours de son protégé et s'apprête à le sauver de la mort, et pourtant il sait très bien qu'Énée, *d'après sa destinée*, doit survivre à la ruine de sa patrie. Héra s'écrie qu'elle n'éloignera pas *le jour fatal* d'un seul Troien, dût leur ville brûler tout entière [2] ! Au point de vue théorique, il est étrange, pour ne pas dire contradictoire, que Poséidon gémisse, et que Héra refuse son secours, puisque, dans l'hypothèse, la Destinée a fixé les sorts. C'est que nous n'avons pas à faire à une *théorie*, mais à une notion populaire et *pratique* ; or, en fait, la vie pratique peut très bien s'accommoder de deux conceptions contradictoires spéculativement, tantôt rejetant l'une et conservant l'autre ou inversement, ou même fermant les yeux sur leur opposition et les soutenant toutes deux

[1] *Odys.*, I, 32 à 45.
[2] *Il.*, XX, 293 et suiv.

ensemble. Le Destin homérique n'est donc pas une thèse susceptible d'être formulée en termes abstraits, au sens clair et bien arrêté : *c'est une impression qui prend fortement les âmes* et s'exprime assez diversement au hasard des circonstances. Au lieu d'une théorie, essayons donc de deviner sous quelles obsédantes préoccupations a été élaboré ce sentiment de la fatalité des choses qu'une logique abstraite trouverait toujours incohérent [1].

Le Destin répond d'abord au besoin d'expliquer l'inexplicable, de connaître les causes lointaines et cachées des événements et la volonté supérieure qui les a forcés de s'accomplir. Le fils chéri de Zeus, Sarpédon, est tué dans le combat : c'est donc qu'au-dessus du Souverain des dieux il y a un pouvoir contre lequel nul ne peut rien. Des favoris des dieux subissent le malheur, des impies sont momentanément triomphants, comment s'expliquer cette anomalie ? par la Destinée. Un « excellent devin » promet à un prétendant à la main de Pèrô, qu'il s'emparera d'un troupeau de bœufs, condition imposée au mariage ; il échoue, c'est donc que « la Moïre, contraire à Zeus, dieu du devin, l'en avait empêché [2] ». Cependant, l'oracle s'accomplit plus tard. Qu'on nous permette un exemple dans le même sens, mais pris dans Hérodote (I. 90, 91). Crésus, grand dévot d'Apollon, fait demander à l'oracle de Delphes s'il vaincra les Perses. L'oracle est affirmatif, cependant ce prince est battu par Cyrus, et il s'en plaint amèrement à la Pythie. Celle-ci en conclut tout

[1] Lucien, dans le dialogue intitulé : *Zeus*, a bien montré les contradictions *logiques* entre le fatalisme et la religion populaire de son temps.

[2] *Odys.*, XI, 287 et suiv. « χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ Μοῖρ' ἐπέδησεν », *vers* 292.

naturellement que le Destin a été plus fort qu'Apollon : « Ce que le Destin a réglé, il est impossible, même à un dieu, de s'y soustraire. Crésus a expié le crime de son cinquième aïeul qui, étant garde des Héraclides, s'associa au complot d'une femme et s'empara d'un trône auquel il n'avait aucun droit. Or, malgré le désir d'Apollon de faire arriver les désastres de Sardes, sous le fils de Crésus et non du vivant de Crésus lui-même, il ne lui a pas été donné de détourner les coups du Destin. Tout ce qu'il a pu obtenir, Crésus en a profité grâce à lui : pendant trois ans la prise de Sardes a été différée. Que Crésus le sache, il est devenu captif trois ans plus tard qu'il n'était décrété [1]. » Il semble qu'on ait alors pensé qu'une sorte de justice immanente expliquait certaines expiations que les dieux n'avaient pas décidées, et devant lesquelles ils n'avaient eux-mêmes qu'à s'incliner.

En face du cours régulier de la nature, le Grec pressent qu'il y a en elle autre chose que les vouloirs capricieux des dieux ; les mêmes phénomènes, comme le lever du soleil et le cours des saisons, par exemple, se renouvelant avec quelque fixité dans les pays qu'il connaît, le monde lui paraît aussi doué d'une certaine unité ; avec son besoin de comprendre, d'analyser, de classer, le Grec est naturellement porté à voir au-dessus des dieux l'inéluctable nécessité des choses. La mort surtout est pour lui l'inévitable : « les dieux eux-mêmes ne

[1] Cette fin de réponse semble indiquer que le Destin n'est pas absolument inflexible. Mais outre qu'elle est donnée pour justifier le dieu, que les idées au sujet du sort étaient loin d'être fermes, que les décrets définitifs pouvaient être conditionnels à l'intervention d'Apollon. — Cela n'est pas dit, mais est-il impossible que cela fût pensé plus ou moins confusément ?

peuvent éloigner de l'homme qu'ils aiment la mort commune à tous, quand la Moïre pernicieuse l'a saisi pour le coucher dans la mort [1] ». Dans la mesure où Zeus deviendra le Souverain du monde, comme une sorte de Providence suprême quasi monothéiste, il tendra à se substituer à la Moïre antique, en s'assimilant les idées d'ordre, d'unité, de régularité, de justice, qu'elle contenait en germe. Déjà chez Homère « il y a une tendance à identifier cet ordre supérieur à la volonté même de Zeus ; le poète cherche donc déjà à élever ce dieu suprême au-dessus des contingences et à le confondre avec la régularité même de la nature. L'expression αἶσα Διός (la destinée de Zeus) qu'on trouve assez fréquemment dans les poèmes homériques, nous montre, par le singulier rapprochement de ces deux mots, que l'idée s'établit dans l'esprit du poète, que le Destin coïncide avec la volonté du dieu suprême [2]. »

Dans Hésiode, pour faire suite à ce courant d'idées, nous voyons Zeus épouser Métis, la plus savante des déesses, et Thémis, la personnification des lois physiques et morales [3] ; plus tard il sera dit Μοιραγέτης, conducteur de la destinée, et les Moïres seront ses ministres.

[1] *Odys.*, III, 236.

[2] A. Croiset : *Revues des Cours et Conférences*, 28 mars 1901, p. 319. — On trouve Aïssa de Zeus (*Il.* IX, 608 ; XVII, 321) et Moïra de Zeus (*Odys.*, III, 269.)

[3] *Théogonie*, 886 et 901. — Jules Girard écrit au sujet de la Moïra : « C'est l'expression de la force cachée qui, dès la naissance de tout ce qui a vie, en domine le développement, en règle le cours, en marque d'avance la fin inévitable et fait rentrer ainsi tous les êtres dans les lois générales de la nature... On conçoit que cette destinée, n'étant qu'une application des lois primitives et éternelles de la nature, existe indépendamment de la volonté des dieux. Ils ne peuvent pas la changer. Toutefois il n'y a pas

Chez Homère, Zeus est déjà bien près d'atteindre le gouvernement suprême du monde. Il est le dispensateur des biens de toute nature et même des malheurs : devant le seuil de Zeus sont placées deux jarres, l'une contenant les biens, l'autre les maux ; il récompense la vertu, il punit le crime, il augmente ou affaiblit le courage des héros, il inspire les aèdes, il pousse même parfois l'homme à commettre des actions criminelles, « Até est sa fille vénérable ».

Les coutumes familiales et sociales — comme le respect du père, la conservation du foyer, le caractère sacré des rois — par leur antiquité, font penser aussi à quelque chose d'impersonnel et d'inflexible, qui se retrouve jusque dans l'Olympe plus ou moins calqué sur la société humaine. Les pratiques magiques, en mettant en rapport avec un monde de pouvoirs que les dieux eux-mêmes utilisent, comme Circé, ont pu conduire également au sentiment d'une inéluctable nécessité. Sous bien des aspects, la conception de la Destinée aidait donc à expliquer le monde dans lequel on vivait.

Après son crime, le malheureux en saisit seulement toute l'horreur ; revenu de ses violences, il s'étonne d'être l'auteur de ce qu'il déplore maintenant. Non, ce n'est pas

contradiction entre les décrets de la destinée et la volonté de Jupiter, et Jupiter n'en est pas moins le maître du monde. Pourquoi ? D'abord parce qu'il est lui-même originairement le grand dieu de la nature, c'est-à-dire sa suprême énergie, et l'efficacité même de ces lois avec lesquelles nous avons reconnu que la destinée se confond : ensuite parce qu'ayant en soi la souveraine intelligence, il ne peut vouloir le désordre. » *Op. laud.*, p. 66. — La Moïra n'a rien d'arbitraire, d'aveugle, d'incohérent : c'est la régularité, la nécessité des lois du monde ; Zeus n'est pas un capricieux potentat d'Orient, il identifie son vouloir à la Destinée : tel était le sens de l'ordre et de la mesure pour l'esprit grec.

lui qui l'a commis, ce sont les dieux et la Moïre dont il n'a été que l'instrument. Et puis c'est un grand soulagement, quand on peut rejeter sur d'autres d'effrayantes responsabilités, c'est un moyen de se disculper déjà à ses propres yeux. C'est ainsi qu'Agamemnon, convenant des maux qu'il a attirés sur les Grecs en refusant de laisser à Achille sa Briséis, tente de se justifier : « Souvent les Akaiens m'ont accusé, mais je n'ai point causé leurs maux. Zeus, la Moïre, Érynnis qui erre dans les ténèbres, ont jeté la fureur dans mon âme, au milieu de l'agora, le jour où j'ai enlevé la récompense d'Akilleus. Mais qu'aurais-je fait ! Une déesse accomplit tout, la vénérable fille de Zeus, la fatale Até qui égare les hommes... Autrefois elle a même égaré Zeus [1]. »

Dans Eschyle, lorsque Clytemnestre vient de frapper son mari et Cassandre, elle dit au chœur des vieillards d'Argos : « Ce n'est pas moi qui les ai tués, et ne m'appelle pas la femme d'Agamemnon... Accuse le Génie trois fois terrible de cette race... C'est lui qui a pris ma forme, lui l'antique et cruel vengeur du festin d'Atrée... Le Destin commandait : il fallait que ce qui a été fait fût accompli [2]. »

D'autres raisons plus impérieuses, tirées des usages religieux et moraux et des nécessités de la vie pratique, inclinaient les esprits vers la croyance au Destin, mais aussi contradictoirement, à la confiance dans les ressources de leur liberté. « Il serait chimérique, avons-nous dit, de leur demander la solution de l'antinomie. Selon le moment ou l'inspiration de leur poésie, ils penchent

[1] *Il.*, XIX, 85 et suiv. — Trad. L. de Lisle.

[2] *Agamemnon*, 1475, 1500 et suiv.

tantôt du côté de la nécessité divine, tantôt du côté de la liberté humaine... Tout pesé, c'est la nécessité qui domine, l'homme appartient aux dieux, il ne leur échappe qu'en de bien rares instants pour mal faire, et il retombe aussitôt en leur puissance pour expier par la douleur le trouble qu'il a porté dans l'universelle harmonie [1]. » Cependant, loin de s'abandonner paresseusement aux volontés du sort, les héros homériques agissent égalementalement comme s'ils étaient maîtres d'eux-mêmes. Solon qui écrit : « nos biens et nos maux viennent du Destin », réforme cependant les lois de son pays. Cette double croyance antinomique résulte de deux besoins également forts. D'une part, il arrive souvent que les prières ne sont pas exaucées, n'est-ce pas cependant une consolation de penser que les dieux ne sont pas coupables d'impuissance ou de malveillance, mais simplement entravés par le Destin? D'autre part, si le sort avait tout décidé, tout fixé immuablement, à quoi bon prier, immoler des victimes, à quoi bon le courage, la vaillance et l'action ? Ils maintiendront donc les deux croyances sans s'inquiéter de les mettre d'accord en quelque synthèse plus haute. Benjamin Constant a exprimé des vues analogues. « Une notion confuse et mystérieuse s'offre pour voiler l'impuissance et pallier l'infidélité (des dieux). C'est celle de la Destinée. Elle est nécessairement sujette à beaucoup de contradictions. L'homme a besoin d'y croire pour ne pas s'aigrir sans retour contre la cruauté des dieux qu'il adore ; mais il a besoin d'en douter pour attribuer à ses prières quelque efficacité : de là vient que les Grecs à

[1] Fonsegrive : *Essai sur le libre arbitre*, 2e édit., chap. I, Alcan, 1896.

cette époque considèrent les lois de la Destinée tour à tour comme irrésistibles et pouvant être éludées... Une fatalité absolue, en rendant la divinité inutile à l'homme, serait destructive de tout culte. Si quelques peuples se sont crus complètement fatalistes, c'est que les hommes se trompent souvent sur leurs propres opinions. Ils ne les envisagent que momentanément, et les abandonnent à leur insu, dès qu'ils ont besoin de l'opinion contraire. » — En résumé, la croyance au Destin, chez ces vieux Grecs, n'est peut-être pas sensiblement différente de cette conviction populaire qui se traduit aussi bien par la réflexion amère : chacun obéit à sa destinée, que par le proverbe connu : aide-toi, et le Ciel t'aidera.

LA SCIENCE ET LA PSYCHOLOGIE D'HOMÈRE

Nous empruntons à M. A. Croiset cet excellent résumé de la description du monde selon les épopées homériques, cette page est très utile pour comprendre leur eschatologie. « La terre est plate ; c'est une immense surface entourée d'un fleuve circulaire, le fleuve Océan. Ce fleuve est le père de toutes les eaux ; c'est lui qui donne la vie au monde entier. Le ciel est constitué par une sorte de calotte (d'airain), à laquelle on donne les noms de χάλκεος σιδήρεος ; elle est donc solide. Au-dessous d'elle le monde vit et s'agite. On distingue d'abord une région élevée, l'éther, région embrasée par le feu éternel, où se meuvent les astres qui sont des dieux. Comment ce ciel se soutient-il en l'air, car il ne repose pas sur la terre, et encore moins sur le fleuve Océan qui est liquide ? Sur ce point,

il n'y a pas un accord absolu. Dans un passage de l'*Odyssée* (1-52), le poète nous dit que c'est Atlas qui porte le ciel sur ses épaules. Il semble résulter d'autres passages que le ciel repose sur de hautes montagnes, l'Olympe de Thessalie, et le mont Ida de Troade. Ces montagnes, dont le sommet est la demeure des dieux, forment l'échelle par laquelle ils viennent sur la terre.

« Au-dessous de la terre est un espace sombre et obscur, le Tartare, où les dieux ont précipité leurs ennemis. Au-delà du fleuve Océan est l'Hadès. On s'explique difficilement pourquoi l'Hadès et le Tartare coexistent dans les croyances des Grecs d'Homère et pourquoi ils sont placés en des endroits si divers. Peut-être faut-il voir ici la persistance de deux traditions d'origine distincte. Enfin à l'intérieur du fleuve Océan, mais à l'extrême limite du monde, est la plaine de l'Élysée, séjour de quelques bienheureux.

« Les astres sont des dieux ; ils se lèvent chaque jour en un point déterminé, et après leur course dans le ciel, ils vont se plonger dans le fleuve Océan. Seule, la Grande Ourse a le privilège de rester toujours au-dessus du fleuve et de ne jamais s'enfoncer dans ses eaux [1]. »

Reprenons la question du lieu de l'Hadès. Personne n'aurait pu dire au juste où il était. Cependant dans les poèmes homériques, deux conceptions sont indiquées : l'une le place sous terre, l'autre à l'occident du monde. Il est dit dans l'*Iliade* à l'occasion d'une formule de serment : « et vous qui châtiez *sous terre* (ὑπένερθε καμόντας) les parjures décédés, soyez tous témoins (III, 278). » Les dieux punissent les parjures sous terre « ὑπὸ γαῖαν »

[1] *Revue des Cours et Conférences*, 28 février 1901, p. 723.

(*Il.*, XIX-260). Dans les deux épopées on « descend » dans l'Hadès; Diomède tue deux guerriers, et ils descendent sous terre, « γαῖαν ἐδύτην » (*Il.*, VI, 19). Au chant XI de l'*Odyssée*, le poète mentionne les personnages qu'Ulysse rencontra dans l'Hadès, et il nomme entre autres : Castor et Pollux « que la terre retient encore vivants » (*v.* 302.) Cependant au début du même chant, il l'avait placé à l'extrémité de la terre, au-delà de l'Océan et des peuples Bimériens qui ne voient jamais le soleil. Il est précédé d'un bois dédié à Perséphone, où croissent des peupliers et des saules stériles ; il est arrosé par le Périphlégéton, l'Achéron, le Styx et son affluent le Cocyte (*Odys.*, X-509 et suiv.) Au début du chant XXIV qui a été surajouté, on le dit précédé du peuple des Songes, et de la porte de Hélios[1], puis vient seulement la pâle et sombre prairie d'asphodèles, où les ombres se promènent.

On se représente aussi l'Hadès comme un palais ténébreux, aux portes d'airain que garde Hadès lui-même, son souverain, avec Perséphone. Ces conceptions diverses signalent, avec le vague de ces croyances, des traditions de diverses époques et jamais accordées.

L'âme (ψυχὴ) est pour les contemporains d'Homère une sorte de *double* du corps, formé d'éléments plus subtils ; c'est encore à peu près la pensée des non-civilisés actuels. Il semble bien que cette conception *matérialiste* vient en partie des songes, durant lesquels les défunts apparaissent avec leur ancienne forme corporelle, mais insaisissable : cette origine nous est en effet suggérée par une réflexion d'Achille à son réveil, après la mort de Patrocle qui lui était apparu en rêve.

[1] Chez les Égyptiens, on se figurait que, durant la nuit, le soleil allait éclairer les morts.

Dans l'évanouissement, la syncope, c'est l'âme qui momentanément a quitté son corps. Sarpédon blessé est porté par ses amis sous le hêtre de Zeus, son âme l'abandonne, « τὸν δ' ἔλιπε ψυχή », puis grâce à la fraîcheur du vent du nord, en respirant il parvient à la ressaisir, « αὖτις δ' ἀμπνύνθη..., ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφεότα θυμον[1] ». De même à la vue du cadavre de son mari qu'Achille traîne derrière son char, Andromaque exhale son âme, « ψυχὴν ἐκάπυσσεν », mais soutenue par les siens, elle la recouvre, « ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη [2] ».

A la mort. l'âme quitte le corps définitivement : on exhale son âme comme une fumée par la bouche avec le dernier souffle. On comprend cette conception chez des peuples enfants qui s'expliquent généralement les choses par leurs sensations immédiates. Or, le premier phénomène qui frappe les sens, dès qu'un homme est mort, c'est qu'il cesse de respirer ; de là notre formule : il a rendu le souffle : pour dire, il a rendu l'âme ; cette expression est encore toute chargée de la psychologie de nos ancêtres il y a des milliers d'années. De même on a observé que la vie s'en va avec le sang d'une blessure grave, le sang sera donc aussi le siège de l'âme qui s'exhalera également par la blessure mortelle [3] en poussant un petit cri plaintif (τρίζειν). Les animaux ont aussi une âme : ainsi les agneaux immolés par le fer cruel exhalent leur âme avec leur vie. L'âme humaine, à la mort du héros Hector, « s'envole de son corps chez Hadès, pleurant sa

[1] *Il.*, V. 696 et suiv.

[2] *Ibid.*, XXII, 467 et 475.

[3] « ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν ἔσσυτ' ἐπειγομένη ». (*Il.*, XIV, 518-519). A la mort elle franchit la barrière des dents : « ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων. » (*Il.*, IX, 409.)

destinée mauvaise, sa vigueur et sa jeunesse. » Privée de son corps, elle devient languissante, affaiblie, une ombre pâle : boire un peu de sang peut cependant la ranimer pour quelque temps et lui faire recouvrer la conscience, le souvenir surtout, qu'elle a perdu en buvant au Léthé, le fleuve de l'oubli. En somme, elle n'est que le « double » du corps, son εἴδωλόν, son image plus subtile et plus exsangue.

C'est l'âme qui est le principe de vie, c'est à elle aussi que le poète rapporte les émotions, les pensées, les décisions [1]. Son union avec le corps lui rend possibles ces fonctions, qu'il rapporte cependant comme à deux principes distincts : le θυμὸς et le νόος, l'un qui préside aux passions, l'autre aux opérations de l'intelligence. On plaçait la ψυχή dans la poitrine, dans le cœur, dans le diaphragme « φρένες », d'où ce mot a fini par désigner même la raison ; en général on la plaçait où on la sentait vivre, agir, se manifester.

L'ESCHATOLOGIE HOMÉRIQUE

« On fermait les yeux des morts ; les parents, les amis, l'épouse surtout, s'acquittaient de ce soin pieux et plaçaient le cadavre dans l'attitude du repos. On lavait le corps, puis on l'enduisait de parfums. On déposait le cadavre sur le lit funèbre, recouvert d'un linceul blanc

[1] Il serait hors de notre sujet de noter la finesse de psychologie d'Homère. Voici cependant un spécimen entre mille, c'est une observation signalée bien des fois dans les romans. A la vue de Pénélope richement parée, « *les genoux des prétendants furent rompus, et leur cœur fondit d'amour* » (*Odys.*, XVIII, 212).

(φᾶρος). On plaçait, comme on le fait encore de nos jours, le mort à l'entrée de la demeure (ἀνὰ πρόθυρον).

« Les témoignages de la douleur la plus amère étaient donnés au défunt. Les pleurs, le deuil et les lamentations continuaient durant neuf jours et souvent davantage. Homère nous parle même une fois d'un deuil qui s'était prolongé dix-sept jours à la mort d'Achille. Dans les funérailles, tantôt c'étaient des hommes qui conduisaient, pour ainsi dire, le cortège des larmes (θρήνων ἐξάρχοι); tantôt, et tel était le cas le plus ordinaire, des femmes étaient chargées de ces tristes fonctions, regardées comme convenant à la sensibilité de leur sexe... « Achille impose ce devoir aux captives devant le corps de Patrocle »[1].

« A ces regrets extérieurs venaient se joindre les marques de douleur que suggéraient les mœurs du temps[2]. » Achille coupe sa chevelure et la dépose dans les mains de Patrocle « pour qu'il l'emporte » : c'est une offrande et une sorte de trait d'union qui continuera à lier les

[1] Ces rites procèdent évidemment des croyances de l'époque. L'âme bien que séparée du corps continue cependant à en dépendre : voilà pourquoi on ferme les yeux au défunt pour qu'il repose mieux, mais aussi pour ne pas subir l'impression de son regard, car il provoque désormais toute la terreur qu'inspire l'inconnu de la mort. L'âme bénéficie de la propreté du cadavre et des parfums dont on l'oint ; l'imagination et le cœur ne raisonnent pas, on a donc peine à se figurer que le défunt n'est plus : on traite sa dépouille mortelle comme on l'aurait traité lui-même. — Les lamentations et les pleurs sont autant un témoignage de sympathie rendu au mort que l'expression de la douleur des survivants ; il s'y mêlait sans doute aussi quelque crainte que le défunt non pleuré se vengeât peut-être de cette indifférence.

[2] A. Maury : *Op. laud.*, I, pp. 328 et 329. — Voir surtout le chant XXIII de l'*Iliade*.

deux amis jusque dans la mort[1]. A l'annonce de la douloureuse nouvelle, il se couvre la tête de cendres prises au foyer, et se roule dans la poussière, poussant des cris lamentables auxquels toutes les femmes du défunt et les siennes font écho. On donne divers sens au rite qui consistait à se couvrir de cendres. Ici, il ne semble pas qu'il fût destiné à se préserver de l'influence du mort, mais plutôt à se mettre autant que possible à l'unisson avec lui, par cette apparence humiliée. Achille s'abstient de manger. prétextant son amère douleur; à cette époque nous ne sommes donc plus rigoureusement en présence d'un tabou alimentaire. En plusieurs passages le poète nous dit que l'épouse d'un mort se meurtrit le visage, et il nous montre la jeune Briséis déplorant véhémentement la mort de l'ami de son maître. Dès qu'elle « eut vu Patrocle percé de l'airain aigu, elle se lamenta en l'entourant de ses bras, et elle déchira de ses mains sa poitrine, son cou délicat et son beau visage. » Il faut tenir compte de la vivacité des émotions de l'Oriental, mais n'y a-t-il pas, dirons-nous encore, quelque soulagement à la douleur, à se rapprocher, par des meurtrissures, de l'état malheureux du défunt. Achille, peut-être pour des motifs analogues, se refuse à se laver au retour du combat, tant qu'il n'aura pas rendu les derniers honneurs à son ami ; il offre un repas funèbre[2] (τάφον) aux Myrmidons, et le sang coule abondamment autour du cadavre. Oreste célèbre un repas

[1] A la mort d'Achille, les Grecs, autour de son corps lavé et parfumé, se coupent leur chevelure (*Odys.*, XXIV, 46.

[2] A Troie, Priam en fait autant en l'honneur d'Hector. — Il déclare que depuis la mort de ce fils chéri, il n'a fait que se lamenter, prosterné sur le fumier de sa cour et jeûnant (*Il.*, XXIV, 640).

funèbre même après avoir assassiné sa mère et Égisthe (*Odys.,* III-309). Ces détails paraissent des survivances d'un très ancien repas communiel, auquel le défunt et ses amis participaient : l'évolution des croyances à l'époque homérique est déjà telle, que ce sens primitif semble oublié. Après les funérailles, on passe aux jeux funèbres : courses de char, jet du disque, lutte, avec prix offerts par Achille consistant en armes, morceaux de fer, trépieds, bœufs, jolies esclaves ; serait-ce là un reste d'un ancien partage des dépouilles du mort ? le poète note que ces usages furent suivis également aux funérailles d'Œdipe (*Il.,* XXIII-679).

A l'époque mycénienne l'*inhumation* était la règle, dans la société homérique, c'est l'*incinération* : pas un héros ne succombe devant Troie sans que la flamme consume ses chairs, abandonnant seulement ses os calcinés. Au sommet d'un bûcher de cent pieds de côté, Achille dépose le cadavre de Patrocle, il le couvre de la graisse des bœufs et des brebis immolés et l'entoure de leur chair ; des amphores pleines d'huile et de miel s'appuient à la civière, prêtes à se renverser pour alimenter le brasier ; enfin il ajoute quatre chevaux, deux chiens familiers du défunt et douze prisonniers troyens égorgés.

Dans la *Petite Iliade,* Agamemnon refuse les honneurs du bûcher à Ajax et le fait inhumer.

Pour quelles raisons l'incinération s'est-elle répandue chez les Grecs ? Leurs voisins ne semblent pas l'avoir pratiquée. On pense, qu'à cette époque de fréquentes migrations, elle fut peut-être un moyen commode d'emporter ses morts avec soi dans une urne. Cependant Agamemnon, voyant son frère blessé, se le présente déjà couché sous son tumulus *près des murs de Troie* (*Il.,* IV, 169-177).

Achille parle de même, et le passage contraire (*Il.*, VII-335) a si peu de sens qu'il paraît bien interpolé. MM. G. Perrot et Erwin Rohde formulent une autre explication plus satisfaisante [1]. L'incinération serait le résultat de l'évolution de la pensée raisonneuse des Grecs au sujet de l'âme des morts. Après avoir tant de fois constaté la décomposition du cadavre, il était difficile de se représenter l'âme comme cohabitant avec lui, d'autant plus qu'elle apparaissait sous une forme corporelle mais insaisissable dans les songes. De là, la conception homérique de l'εἴδωλον que nous avons signalée, l'Hadès était la demeure commune de ces simulacres, de ces ombres. Mais tant que duraient les traits du corps, et ses muscles et ses tendons, il devait sembler impossible que son image impalpable s'en séparât. Cette hypothèse paraît d'ailleurs insinuée par le poète : « Telle est la loi qui s'impose aux mortels quand ils sont morts ; — dit la mère d'Ulysse à son fils, dans l'Hadès — alors plus de nerfs qui maintiennent la chair et les os. Tout cela, la force puissante du feu brûlant le consume après que la vie s'est retirée des os blancs ; mais l'âme s'envole, elle s'envole comme un songe [2]. » Patrocle apparaît à Achille durant son sommeil et le presse de hâter ses funérailles : « Ensevelis-moi le plus tôt possible, afin que je franchisse les portes de l'Hadès. Les âmes, les images des morts me repoussent bien loin. Elles ne me laissent pas les rejoindre en traversant le fleuve. J'erre ainsi tout autour de la demeure de l'Hadès, de sa demeure aux larges portes. Allons, je t'en prie, donne-moi la main ; car jamais plus je ne

[1] G. Perrot : *Revue des Deux-Mondes*, 1er nov. 1895, pp. 106 et suiv.

[2] *Odys.*, XI, 218-221.

reviendrai de l'Hadès, lorsque vous m'aurez accordé les honneurs du bûcher[1]. » Elpénor fait la même demande à Ulysse (*Odys.*, XI, 50-79). Selon M. Perrot, la crainte des *vampires,* c'est-à-dire des revenants, suceurs de sang, superstition très répandue dans l'antiquité, put aussi suggérer la pratique de l'incinération. « La destruction du corps par le feu, celle de ces dents qui pouvaient mordre, de ces ongles qui pouvaient déchirer la chair, mettait à l'abri du péril. » Cependant « on ne s'est déshabitué de l'inhumation que très lentement, et on n'y a jamais tout à fait renoncé. Les pauvres paraissent l'avoir toujours employée de préférence : elle était plus expéditive et coûtait moins cher que la crémation. Celle-ci passait, semble-t-il, chez les Grecs, pour un mode de sépulture plus honorable, plus aristocratique... A Athènes, dans les plus vieilles tombes du Céramique, dans celles qui, là et à Éleusis, renferment la poterie au décor géométrique, c'est l'inhumation qui domine de beaucoup, et s'il en est ainsi au IXe et au VIIIe siècle, on la trouve encore employée dans le même cimetière, pour des sépultures qui ne datent que des VIe, V^e^ et IVe siècles[2]. » Les

[1] *Il.*, XXIII, 71-74.

[2] G. PERROT : *Art. cité*, p. 114 ; les réflexions qui suivent lui sont également empruntées. « Nulle part ailleurs qu'en Troade on n'a découvert de tumulus semblables à ceux que décrit le poète, et, d'autre part, là où des tombes ont été rencontrées que l'on est en droit d'attribuer à la période qui suit l'invasion dorienne, le type auquel ces tombes se rattachent par l'ensemble de leurs dispositions... est plutôt celui de l'âge mycénien » (p. 117). A Athènes, au *Dipylon*, on a déblayé des tombes d'inhumation individuelle, maçonnées dans le sol, en pierres sèches (2×2,50×1,50). On y a trouvé des débris de viande et autres mets offerts au mort. Sur dix-neuf tombes, une seule avait sûrement reçu un mort incinéré (p. 117-118).

croyances religieuses ne se modifient qu'avec une extrême lenteur et en conservant bien des survivances dans l'âme populaire. Ainsi que de cultes locaux survécurent à la théologie systématique du panthéon homérique ; à bien des égards il paraît l'œuvre d'une élite en avance sur son temps : Hector se moque des augures (*Il.*, XII, 237 et suiv.); cinq siècles plus tard les Spartiates risquent de compromettre le succès de la journée de Platées en attendant pour s'engager dans le combat des signes plus favorables. Dans les victimes brûlées, dans les libations de vin répandues à terre autour du cadavre consumé et sur le bûcher pour l'éteindre, nous saisissons encore malgré tout l'action persistante de l'ancienne croyance, d'après laquelle il fallait nourrir le mort et lui procurer des compagnons, des animaux, des esclaves, pour le servir dans la tombe. Cependant le poète regrette qu'Achille obéisse à une mauvaise pensée en immolant les Troyens pour venger son ami : c'est l'indice d'un progrès sérieux dans la civilisation. Du moment que le défunt était devenu l'ombre impalpable de lui-même il était assez naturel qu'on lui offrît des compagnons et des armes également volatilisés : « Brûle-moi avec mes armes, dit Elpénor à Ulysse, avec toutes celles que j'ai [1]. » V. Duruy cite un certain Périandre veuf de sa femme Mélisse, qu'il fit consulter au sujet d'un trésor. La morte refusa de répondre : « J'ai froid, dit-elle, je suis nue ; les vêtements qu'on a mis en terre avec moi n'ayant pas été brûlés ne me servent à rien [2]. »

[1] *Odys.*, XI, 74, et XII, 13. — Achille s'excuse d'avoir accepté des présents, pour rendre Hector à son père, en promettant à Patrocle de lui en réserver une bonne part (*Il.*, XXIV-595).

[2] *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1886, p. 607.

Achille recueille les os de Patrocle, « les recouvre d'une double graisse » (l'antique pensée de nourrir le mort inspire encore Achille à son insu), et les dépose dans une urne d'or, que l'on transporte sous sa tente pour la recouvrir d'un voile funèbre. Les ossements ou bien l'urne d'Hector sont enveloppés d'un voile rouge [1]. Faut-il voir dans cet usage un reste de cette vieille idée si répandue, d'après laquelle le sang et le voile couleur de sang sont un principe de subsistance pour le mort [2]? Par une survivance analogue, le poète nous dit que Téthys lava les os d'Achille dans le vin et l'huile (*Odys.*, XXIV, 73). On pleure Hector durant neuf jours; le dixième, a lieu l'incinération, le onzième, on dépose l'urne d'or contenant ses os dans le tombeau.

Le tombeau d'Hector est une fosse recouverte de dalles de pierres, puis d'un amas de terre et de pierres pour ériger le tertre ou tumulus (τύμβος). Celui de Patrocle est élevé sur l'emplacement même de son bûcher. Sur le tombeau aux pentes arrondies et recouvertes de gazon, on plaçait une stèle, parfois plusieurs; c'était une pierre brute ou taillée à faces lisses. Zeus, à la mort de son fils Sarpédon, s'écrie : « La Mort et le doux Sommeil l'emporteront jusqu'en Lycie, où ses frères et ses amis l'honoreront d'un tumulus et d'une stèle (τύμβῳ τε στήλῃ), car c'est là l'hommage dû aux morts [3]. » L'érection du tertre et de la stèle est si bien entrée dans les usages, qu'on n'y renonce pas même si l'on n'a pu recueillir les restes mor-

[1] *Il.*, XXIV, *in fine*.

[2] Cf. Renel : *Les Religions de la Gaule*, Paris, Leroux, 1906, p. 49, 50, 53. — Beaucoup de sauvages peignent en rouge le crâne des morts.

[3] *Il.*, XVI, 454 à 457, et 674.

tels de quelqu'un. Télémaque se propose d'élever un tombeau à son père et de lui faire des funérailles, dès qu'il aura la certitude de sa mort (*Odys.*, II-220). Dès que Ménélas apprend le meurtre de son frère Agamemnon à Argos, il lui érige un tombeau, près du fleuve Ægyptos où il se trouve, « afin que sa gloire se répande au loin » (*Odys.*, IV-582). L'usage du tombeau et de la stèle procède en effet du désir de conserver encore une certaine présence des défunts aimés, le tertre tient leur place, les rappelle au souvenir de leurs parents, on a lieu d'attendre que le mort en sera content et qu'il ne troublera pas les survivants. Le tombeau était élevé en dehors des villes quelquefois aussi sur les rivages de la mer [1], « pourvu qu'il fût aperçu de loin » et accrût la gloire du défunt (*Odys.*, XXIV, 83).

[1] M. G. Perrot remarque combien l'incinération modifia l'architecture funéraire. « Si la tombe n'était plus la demeure d'un mort qui voulût y être au large, il n'était plus nécessaire de lui donner ces proportions spacieuses que l'on admire dans les tombes à coupoles. Si elle était vide, l'âme s'étant envolée vers l'Hadès, pourquoi y entasser des trésors? Des cendres renfermées dans un vase tiennent d'ailleurs bien moins de place que des cadavres... On souhaitait qu'une marque visible indiquât aux générations futures le lieu où reposait la dépouille mortelle du prince ou chef de guerre... On avait le tumulus qui, pointant au-dessus de la surface du sol, attirait l'attention du passant... Ce tumulus, c'était ce qu'on appelait le signe (σῆμα)... On disait dresser le signe ou plutôt *verser* (σῆμα χέειν), parce qu'il était fait de terre meuble et de cailloux que l'on répandait sur un soubassement formé de grosses pierres et entouré, à la périphérie, de grands blocs qui devaient empêcher le glissement des matériaux... L'usage de marquer d'une stèle la place où un mort a été enseveli remonte à l'âge précédent. La stèle, on l'a trouvée à Mycènes, dans l'enclos funéraire de l'acropole et dans les tombes rupestres de la ville basse; on a même relevé quelques indices qui feraient supposer qu'elle surmontait aussi le dôme des tombes à coupole. » *Art. cité*, pp. 112, 113.

Les idées d'Homère sur la vie d'outre-tombe ne sont pas toujours cohérentes. Notons d'abord le *Tartare* à l'Occident, « aux dernières limites de la terre et de la mer où sont couchés Japet et Kronos, loin des vents et de la lumière d'Hélios, dans l'enceinte du creux Tartaros [1] ». Ce sont probablement d'anciens dieux chtoniens, dieux des forces volcaniques ou de la végétation, supplantés par Zeus. Ce sont des dieux maudits et relégués pour avoir tenté de vaincre le Souverain de l'univers. Ils ont des traits de ressemblance avec les anges déchus qui ont voulu égaler Iawhè.

Les *Champs Élysées* sont aussi « aux bornes de la terre », en-deçà de l'Océan. Le poète les réserve à quelques favoris des dieux, le blond Rhadamante et Ménélas, « dont la destinée n'est point de subir la Moïre, ni la mort... mais les dieux l'enverront dans la prairie Élyséenne. Là, il est très facile aux hommes de vivre. Ni neige, ni longs hivers, ni pluie ; mais toujours le fleuve Océan envoie les tièdes haleines de Zéphyr, afin de rafraîchir les hommes. Et ce sera ta destinée, dit Protée à Ménélas, parce que tu possèdes Hélène et que *tu es gendre de Zeus* [2]. » Plusieurs ont vu dans ce texte une interpolation orphique ; cependant il est aussi question des « îles fortunées » dans Hésiode, il est vrai que les parties de l'œuvre hésiodique remontent à diverses époques du VIIIe au VIe siècle.

Une crainte obsédait les Grecs d'Homère, c'était que leur corps fût dévoré par les chiens ou les oiseaux de proie ou demeurât plongé dans les flots ; Hector avant de

[1] *Il.*, VIII, 478.
[2] *Ody.*, IV, 561 et suiv.

combattre Achille le supplie, s'il succombe, de remettre ses restes à ses proches afin qu'ils ne soient point privés des honneurs funèbres. Patrocle apparaît en songe à son ami, le suppliant de faire brûler son corps, afin que son âme dégagée pût entrer dans l'Hadès. Cependant le poète nous montre Elpénor et les prétendants déjà dans l'Hadès, tandis que leurs cadavres gisent encore sans sépulture ; de plus Elpénor supplie Ulysse de le brûler avec ses armes, pour une raison différente, c'est « pour ne pas donner motif aux dieux de le poursuivre de leur colère ». Nous sommes en présence de croyances plus récentes. Ce n'est qu'au chant XXIV de l'*Odyssée* que nous voyons les ombres *conduites par Hermès* gagner leur triste séjour.

. Homère nous décrit les âmes des défunts comme des simulacres insaisissables, et cependant il nous montre Ulysse dans l'Hadès, les écartant de l'épée, puis leur offrant dans une fosse du lait miellé, du vin, de l'eau légèrement mélangée de farine, puis le sang d'un bélier et d'une brebis noirs qu'il vient d'égorger et qui va leur rendre momentanément la conscience et la mémoire. Cependant le devin Tirésias le reconnaît avant d'avoir bu, Ajax se souvient de sa querelle avec Ulysse, Achille se réjouit d'apprendre que son fils accomplit des actions glorieuses, les âmes des prétendants au chant XXIV, sont reconnues par celles qui les ont précédées dans l'Érèbe, et dès leur arrivée racontent leur destinée funeste. Ulysse brûle les victimes en l'honneur de Hadès et de Perséphone, puis il promet aux ombres que dès son retour à Ithaque, il leur sacrifiera une vache stérile, et au seul Tirésias un bélier noir, il brûlera aussi en son honneur des choses précieuses. La stérilité et la couleur noire paraissaient sans doute plus en harmonie avec le

séjour ténébreux des âmes, et les offrandes à Tirésias ne semblent pouvoir lui servir qu'autant que le feu les aura réduites en fumée.

Les pâles ombres mènent une vie languissante et triste dans la prairie fleurie d'asphodèles : Orion chasse encore les *simulacres* des bêtes fauves qu'il tua autrefois : Héraklès, *dont l'image seule est parmi les morts,* est encore armé de son arc ; Achille, qu'on nous dit roi chez les morts, préférerait être un pauvre journalier que de régner en ces sombres demeures ; Minos continue à juger comme en son île de Crète, mais *uniquement les différends survenus entre les morts.*

Les exemples de rétribution après la mort ont en effet un sens très spécial chez Homère. Deux vautours déchirent le flanc de Tityus, mais c'est parce qu'il a attenté à l'honneur de Latone, épouse de Zeus ; Tantale souffre d'une soif ardente, mais, d'après les traditions, c'est qu'il aurait servi aux dieux les membres de son fils, ou dérobé leur ambroisie ; Sisyphe peine à rouler son énorme rocher, mais c'est qu'il a violé un secret des dieux, ou qu'il s'est moqué d'eux en se parjurant : *Les dieux châtient dans l'Hadès leurs ennemis personnels. De même ils récompensent leurs favoris :* Héraklès est admis dans l'Olympe, Ménélas aux Champs Élysées : Castor et Pollux, sous terre, sont encore honorés de Zeus, parce qu'ils sont ses fils. Cependant ces lieux de rassemblement des âmes après la mort offraient aux spéculations futures des philosophes et des poètes un thème riche en développements doctrinaux. A mesure que les divinités, Zeus surtout, se moraliseront, à mesure que le Grec aura épuré son idéal moral, et se sera représenté les dieux comme il voudrait être lui-même, il attendra d'eux qu'ils punissent les malfaiteurs, comme ils avaient puni les impies,

et qu'ils récompensent les justes, comme ils honoraient leurs favoris : ce sera le résultat de la lente fusion de la morale et de la religion [1].

[1] Benjamin Constant (*De la Religion*, III, 394 *sqq.*) a judicieusement montré comment les dieux profitèrent du progrès moral de leurs fidèles.

« Voyez le sentiment religieux lutter contre cette forme (les croyances anthropomorphiques à fond naturiste ... pour la rendre plus convenable à ses besoins et à ses désirs... Les dieux ne sont point incorporels ; cependant il aime à les concevoir invisibles... Trop de faits attestent à cette époque les combats des mortels contre les habitants de l'Olympe, pour que l'homme puisse entièrement rejeter ces traditions ; il s'en dédommage en attachant à ces combats des punitions sévères. Celui qui lève sur les dieux un bras sacrilège est poursuivi par des malheurs qui ne manquent jamais de l'atteindre... Les dieux se trompent mutuellement : ils passent leurs jours dans les rivalités et les querelles... Ils se plaignent amèrement de leur destinée (*Il.*, V, 874). Le sentiment veut néanmoins que les dieux soient heureux : il les appelle toujours les bienheureux immortels. L'homme dément par cette épithète les récits qu'il admet... Homère raconte qu'Hercule tua son hôte, et il s'écrie : le cruel ne respecta pas la justice des dieux ! Exclamation d'autant plus bizarre que, loin d'être puni, le meurtrier devient un dieu lui-même. Mais cette exclamation ne montre-t-elle pas le penchant de l'homme à croire que les dieux sont justes en dépit des preuves contraires. Et ce Jupiter, père d'Hercule, qui le reçoit malgré son crime à la table céleste, n'est-il pas toujours appelé le protecteur, le patron, le vengeur de l'hospitalité violée ? Le sentiment ne veut point admettre le mensonge volontaire (des dieux dans les oracles, ni, ajouterons-nous, leur erreur), et c'est lui-même qu'il accuse d'avoir mal compris les oracles lorsque leurs promesses ne se réalisent pas... Homère vaut mieux que son Jupiter, le sentiment mieux que sa forme... Rapprochez les querelles conjugales de Vénus et de Vulcain et l'affection si touchante et si pure d'Hector et d'Andromaque... Le polythéisme devient donc un système plein de contradictions, mais qui, perfectionné par l'homme, contribue à son tour à son perfectionnement. En tâchant de se figurer les dieux revêtus de toute la beauté, la majesté, la vertu qu'il peut concevoir, il s'exerce à réfléchir sur ces choses, et sa morale gagne à ses réflexions. »

II

LES POÈMES HÉSIODIQUES

SOMMAIRE

Poésie didactique, rustique et religieuse. — *Les Travaux et les Jours*. Analyse et esprit du poème. Les mythes. La morale. Les tabous. — *La Théogonie*. Plan. La Cosmogonie. Les Ouranides. Les Kronides. Luttes et victoires de Zeus. Mariage des dieux.

CHAPITRE II

Les poèmes hésiodiques.

POÉSIE DIDACTIQUE, RUSTIQUE ET RELIGIEUSE

Tandis que les aèdes homériques faisaient profession de glorifier les grandes actions des héros, et charmaient leurs auditeurs par des récits dramatiques où leur imagination se donnait libre carrière, avec les poètes hésiodiques, nous quittons l'épopée pour la poésie didactique et morale. C'est de la Grèce continentale qu'ils nous viennent, de la Locride, de la Béotie ou de Corinthe ; leurs œuvres, qui s'étagent du VIII[e] au VI[e] siècle, révèlent des populations agricoles, ennemies de la guerre, préoccupées du travail quotidien avec lequel on achète le bien-être, mais soucieuses aussi de fixer les généalogies divines et les légendes cosmogoniques.

Il circulait sans doute à cette époque nombre de préceptes moraux, de recettes divinatoires, des recueils de sentences religieuses, des collections d'oracles, de proverbes, de préceptes rustiques, de contes mythologiques qu'on échangeait dans ces longues causeries où le Grec excella toujours : c'était à qui leur donnerait un tour vif,

gracieux, mordant [1]. Quant aux généalogies divines, on les a rattachées à d'anciens hymnes religieux gardés dans les temples [2] ou par quelques grandes familles ; à l'époque où les rois étaient regardés comme de race divine, d'où l'épithète si fréquente de « nourrissons de Zeus », ces hymnes pouvaient représenter ce que nous appellerions leurs titres nobiliaires. Déjà des sages s'étaient efforcés d'expliquer le monde par une physique mythologique, où les éléments personnifiés voisinaient les dieux.

[1] *Proverbes et dictons.* « Travailler n'a jamais rien de honteux ; la honte n'est que pour la paresse. — Par le travail tu deviendras plus cher aux dieux et aux hommes, car ils ne peuvent souffrir l'oisiveté. — La honte accompagne la pauvreté, et la confiance la richesse. — Ne reproche à personne la dure pauvreté, triste don des Immortels. — Qui parle mal des autres pourra bien entendre pis. — C'est un fléau qu'un mauvais voisin, autant qu'un bon voisin est un trésor. — Point de gains illégitimes ; gagner ainsi c'est perdre. — Se fier à la femme, c'est se fier aux voleurs. — Qui craint la peine ne remplit point son grenier. »

Préceptes rustiques. « Que ton chariot ait dix palmes, que les jantes de tes roues en aient trois. — Les timons les moins sujets à être attaqués par les vers sont en laurier ou en orme, le chêne convient mieux à la partie où s'attache le soc, et l'yeuse au corps de la charrue. — (En hiver) il suffit aux bœufs d'une demi-portion d'aliments, mais il faut davantage à l'homme — Enferme tes pieds dans de bons souliers de peau de bœuf, bien doublés de chaussons de laine... alors que les bêtes sauvages frissonnent et ramènent sous leur ventre leur queue engourdie. »

Apologues. Il y a deux *Eris* : l'émulation et la jalousie, l'une profitable, l'autre pleine de cruelles rivalités — Un épervier emportait un rossignol dans ses serres aiguës, le petit oiseau gémissait, mais l'épervier lui répondit : quelle que soit la douceur de ton chant, je puis faire de toi mon repas ; insensé qui voudrait résister au plus fort ! — Orcos et Dikè (le Serment et la Justice) parcourent le monde, répandant les calamités sur les parjures et les juges iniques. *Travaux et Jours*, *passim.*

[2] Par exemple à Délos ; *conf.* Hérodote, IV, 35. — Voir aussi *Il.*, I, 472, *l'Hymne à Apollon*, 336-341.

LES TRAVAUX ET LES JOURS

ANALYSE ET ESPRIT DU POÈME

Ce poème, dans ses parties les plus anciennes, est la plus authentique des œuvres attribuées à Hésiode, celles-ci remonteraient vers l'an 800. S'il faut en croire les vers 633 à 640, le père d'Hésiode serait venu de Kymé en Éolide d'Asie, à Ascra en Béotie, au pied de l'Hélicon. A sa mort ses deux fils furent en procès pour se partager l'héritage. Persès, ayant gagné les juges par des présents, frustra son frère, mais il paraît avoir dissipé par sa paresse le fruit de son injustice. Le poème a été écrit à cette occasion, on y peut voir trois parties : 1° l'injustice de plus en plus envahit le monde, mais Zeus se réserve de la punir, 2° remontrances à Persès et conseils techniques pour la culture et la navigation, 3° recueil ou calendrier dans lequel sont énumérés les jours du mois favorables ou défavorables et certaines défenses ou *tabous*. La langue en est l'ionien épique teinté de particularités dialectales venant de la Grèce centrale, dit M. Maurice Croiset ; dans sa teneur actuelle, l'œuvre aurait été constituée au plus tard au cours du VIe siècle.

Hésiode a le sentiment très vif du tort qu'il a subi ; l'injustice et les difficultés du labeur quotidien en toute saison l'ont disposé à voir le monde et la vie sous un jour pessimiste. Mais ce n'est pas un rêveur mélancolique, c'est un travailleur qui conserve sa confiance en la justice définitive de ce monde, un homme de robuste bon sens qui sait dégager de son cas personnel des vues générales sur la condition de l'humanité, une sorte de « philosophe campagnard ».

La psychologie du poète, excellemment faite par M. Maurice Croiset, nous fait pénétrer dans l'intimité de ces populations simples et pratiques et nous montre comment la religion était mêlée à leur vie. « Les dieux d'Hésiode ne sont pas des dieux bons ni indulgents, mais ils sont justes, au moins quand la légende mythologique ne s'y oppose pas et quand leur intérêt personnel n'est pas en jeu, c'est-à-dire en somme dans toutes les circonstances ordinaires de la vie ; cela suffit pour que le poète trouve dans sa foi une source de confiance et de force intérieure. Son œuvre est une âpre prédication poétique et religieuse débordant d'une âme qui ne doute pas. Une chose entre toutes est pour lui certaine : ceux qui sont justes sont récompensés par les dieux et prospèrent, les violents et les parjures sont punis... Dans ses exhortations. point de déploiement soudain des hautes qualités de l'âme, point d'appel au dévouement héroïque. Toute cette région supérieure de la vertu lui est étrangère. Il déteste la guerre que chantaient les aèdes ioniens, et il la considère comme un fléau que Zeus épargne à ceux qui respectent ses lois... Véritable rêve de paysan fatigué, qui se sent vieillir vite sous le sentiment du labeur quotidien, qui s'inquiète sans cesse pour sa subsistance mal assurée, et qui n'imagine rien de plus désirable en fin de compte que de pouvoir manger à sa faim et boire à sa soif sans user son corps par le travail ni son âme par les soucis. Cela est touchant, parce que cela est humain et sincère. Voilà le sentiment qui remplit le poème. Si Hésiode prêche si obstinément le travail, ce n'est pas qu'il l'aime, ni qu'il lui attribue, selon la pensée chrétienne, une valeur morale et religieuse. Le travail est pour lui une dure nécessité que les dieux ont imposée à

l'homme ; une nécessité et non une épreuve, une vengeance (des dieux), et non une punition... Nullement curieux de philosopher, il ne tient pas à examiner longuement ce qu'on lui a raconté des origines de cette dure condition humaine. Un ou deux mythes, contes d'enfants qui amusent l'imagination et répondent d'avance à toutes les questions, c'en est assez pour le satisfaire lui et ses auditeurs. Les dieux ont arrangé les choses ainsi : il ne se révolte pas plus contre eux qu'il ne s'incline avec respect devant leur volonté ; il s'abstient seulement de récriminer, parce que cela serait inutile... Il s'agit d'arracher à la vie ce qu'elle ne nous donne pas elle-même, un peu de bien-être et de sécurité... Un idéal obscur, mais généreux, se laisse deviner derrière un idéal borné qu'il nous propose : c'est le sentiment de la dignité humaine et la fière satisfaction d'avoir gagné sa part de bonheur à force d'intelligence et de volonté [1]. »

L'auteur des *Travaux et des Jours* connaît le fils de Kronos, Zeus, le souverain des dieux, Poséidon qui ébranle la terre, le joyeux Dionysos, le vainqueur d'Argus, Hermès le messager, Apollon à l'épée d'or, la chaste Dèmèter et la belle Aphrodite, l'illustre Héphaïstos et Athéné aux yeux bleus. Il paraît surtout préoccupé par le problème de l'origine du mal : par quelle voie, se demande-t-il, l'injustice, l'envie, le malheur, ont-ils pu fondre ainsi sur l'humanité? Deux récits mythologiques suffisent à son imagination d'enfant. Zeus avait caché loin des mortels les richesses, surtout le feu bienfaisant, le dieu rusé Prométhée, fils de Japet, parvint à le leur donner après l'avoir dérobé dans

[1] M. Choiset : *Histoire de la littérature grecque*, t. I, pp. 504, 507, 508, 509.

une tige creuse de sureau. « Mais le père des dieux et des hommes » prépare une cruelle vengeance, Héphaïstos avec de l'argile modèle les traits d'une jeune vierge, tout l'Olympe la pare de quelque nouvelle séduction. Charmé par tant de grâces, Épiméthée oublia les conseils de Prométhée, qui lui avait recommandé de ne rien recevoir de Zeus : il accepta le présent funeste. La jeune Pandore, découvrant un vase qu'elle portait, laissa échapper tous les fléaux. Désormais les hommes, qui jusque-là en avaient été exempts, souffrirent la peine, la fatigue, la vieillesse et la mort. seule l'Espérance leur resta [1]. » Cette légende montre quel cas on faisait très anciennement du feu, dont l'invention a été généralement rapportée par tous les peuples à quelque divinité. La jalousie des dieux est aussi un sentiment très fréquemment rencontré dans la littérature religieuse ; une fortune trop haute leur semble une diminution de leur dignité et comme une menace, l'envie est un sentiment trop humain pour que l'homme ne l'ait pas prêté à ses dieux. L'influence fâcheuse qu'ont exercée sur la civilisation certains défauts de la femme : la vanité, la séduction, l'inconstance, également le rôle effacé qu'elle jouait dans la société orientale, ont invité Hésiode à voir en elle la cause de tous les maux ; n'oublions pas qu'il a écrit aussi cependant : « L'homme ne peut rien rencontrer de meilleur que la femme quand elle est bonne. »

[1] « Le fond primitif du mythe, c'est, sans contredit, cet antique sentiment d'une déchéance par laquelle l'homme s'est expliqué à lui-même ses idées de bonheur absolu, si peu justifiées par sa condition actuelle. Il s'est figuré qu'autrefois, il avait joui de cette félicité parfaite dont le désir le poursuivait, que ce désir était un souvenir, un regret, un rêve, un passé plutôt que de l'avenir. » J. GIRARD : *Op. Laud.*, p. 123.

Le deuxième mythe est celui des cinq âges du monde. Les premiers hommes, formés par les Immortels au temps où régnait encore Kronos, passaient leur temps en joyeux festins, à l'abri de tous les maux ; affranchis de la cruelle vieillesse, ils mouraient en s'endormant d'un doux sommeil. Dès que la terre eut enfermé leurs restes, ils furent préposés par Zeus à la garde des mortels ; démons bienfaisants, enveloppés d'un nuage qui les voile, ils observent les actions justes et injustes et parcourent la terre en distribuant la richesse : ils furent les représentants de l'âge d'or.

Les Olympiens façonnèrent ensuite une nouvelle race bien inférieure à la première. Les hommes vivaient de longues années, mais ils refusèrent d'offrir aux dieux des sacrifices, et Zeus les fit disparaître. Devenus les bienheureux habitants du monde souterrain, ils reçurent des honneurs inférieurs à ceux des hommes de la première génération : ce fut l'âge d'argent.

Vint ensuite l'âge d'airain, durant lequel les hommes violents et sanguinaires ne se plaisaient qu'aux jeux de la guerre, l'affreux Hadès les reçut dans sa gloire.

Survint ensuite une race plus vertueuse, la lignée divine des demi-dieux ou héros qui combattirent et moururent devant Thèbes et Troie. « Zeus leur assigna des demeures aux extrémités de la terre, loin des humains. Sur eux règne Kronos. Le cœur libre de soucis, ils habitent les Iles fortunées, sur le vaste Océan, héros bienheureux, pour qui la terre fertile se couvre trois fois l'an de fleurs nouvelles et de fruits délicieux [1]. »

Le poète appartient à la cinquième génération : l'âge

[1] *Vers* 167 et suiv.

du fer. Travaux, peines, jalousie, ingratitude, tel est désormais le lot de l'humanité, « où cependant se mêlent quelques biens » ; la mort inévitable frappe chacun « lorsque les cheveux commencent à blanchir autour des tempes ».

Cette légende répond d'abord à une disposition bien naturelle de notre esprit. Souvent pour échapper aux maux présents, nous nous transportons dans le passé, nous en oublions les ennuis pour nous reposer sur ce qu'il rappelle d'attrayant. Le poète fait des hommes de la première génération des sortes d'*anges gardiens* des hommes, ministres de la justice de Zeus. L'idée de rétribution *dans l'autre vie* semble absente de son œuvre. Aux hommes de l'âge d'or est échu le bonheur, c'est leur lot ; ceux de l'âge d'airain sont encore appelés bienheureux sous terre, *quoiqu'ils aient méprisé les dieux ;* quant à la félicité « de la race divine des héros », elle paraît plus le résultat de la faveur des dieux que la récompense de leur courage : c'est en cette vie seulement que s'exerce la justice de Zeus [1].

LA MORALE

Les dieux d'Hésiode ne peignent pas leur caractère dans des actions éclatantes comme chez Homère, mais ils restent plus mystérieux, observant les hommes avec une

[1] « C'est l'idée d'affaiblissement qui a frappé Hésiode... Un monde peuplé d'enfants, mais d'enfants vieillis, à qui l'âge n'apporte point la raison, voilà ce qu'il imagine... C'est un privilège pour un poète moraliste, venu dans un âge de conceptions encore mythologiques, que de pouvoir former ainsi des images qui intéressent et captivent les esprits sans les satisfaire. L'obscurité et l'indéci-

attention jalouse et poursuivant l'injustice. « Présents au milieu des hommes, les Immortels surveillent ceux qui par des jugements iniques se font tort mutuellement sans souci des dieux. Car il y a sur la terre nourricière trente mille Immortels, gardiens des hommes au nom de Zeus. Ils observent les jugements rendus et les actions mauvaises, enveloppés d'obscurité, errant çà et là sur la terre [1]. » — « Si quelqu'un sait ce qui est juste et parle selon ce qu'il sait, Zeus à la voix retentissante lui accorde le bonheur. Mais celui qui, à l'aide de faux témoignages, manque volontairement à ce qu'il a juré, qui offense la justice et se rend gravement coupable, celui-là ne laisse après lui qu'une race obscure et infirme. Au contraire l'homme fidèle à son serment a des fils qui prospèrent d'année en année [2]. » Le poète rappelle à Persès que Zeus répand ses bénédictions sur ceux qui respectent l'équité : la paix, l'abondance, d'heureux festins, beaucoup de glands, de toisons et de miel, des enfants qui ressemblent à leur père. Au contraire, la famine, la contagion, la guerre, la stérilité, sont réservées aux injustes, et « souvent une cité entière est punie pour les crimes d'un seul [3] ».

Hésiode s'élève jusqu'à l'idée de Zeus justicier universel : « L'œil de Zeus, qui voit tout, qui pénètre tout, s'arrête quand il lui plaît sur vos actions ; il n'ignore pas quels arrêts se rendent au sein des cités... Car c'est

sion de la pensée, derrière la clarté vigoureuse de la peinture, créent une sorte de profondeur mystérieuse, où toute une nation va chercher pendant des siècles une sagesse qui se dérobe toujours. » M. Croiset : *Op. laud.*, t. I, pp. 517, 518.

[1] *Vers* 249 à 255.

[2] *Vers* 280 à 285.

[3] *Vers* 238 : « πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα ».

un mal d'être juste si le plus injuste doit l'emporter [1]. »

Le rude paysan d'Ascra croit donc à une justice immanente dans l'univers, il est pénétré de son bon droit qui, même ici-bas, ne saurait avoir toujours le dessous. Il prêche le scrupuleux accomplissement des rites traditionnels en l'honneur des dieux, mais en revanche il entend bénéficier de sa piété, tôt ou tard ils lui rendront selon ses œuvres. « Sacrifie aux dieux immortels, selon ton pouvoir, avec un cœur pur, des mains innocentes, brûlant sur les autels les grasses cuisses de la victime. Ne manque pas de leur offrir des libations et des parfums, soit au moment de te retirer dans ta couche, soit au retour de la lumière. Mérite ainsi qu'ils te soient propices et que tu puisses acheter l'héritage d'autrui sans jamais vendre le tien [2]. » Ailleurs le poète recommande de se laver les mains avant d'offrir à Zeus des libations ; la vieille notion de *propreté rituelle* subsistait donc à côté de celle de pureté morale, exemption de l'injustice, qui est prêchée ardemment par lui. Sa piété est toute pratique et utilitaire : en commençant le labour, il faut invoquer Zeus Chtonien et la chaste Dèmèter, afin que des épis abondants et lourds mûrissent.

Une sagesse populaire, acquise par l'expérience : telle est la morale d'Hésiode, c'est celle du paysan foncièrement honnête qui calcule constamment les conséquences de ses actes pour éviter des désagréments et s'assurer quelque avantage. Le chemin de la vertu est dur et escarpé, mais il adoucit peu à peu ses pentes, et d'ailleurs il n'est pas non plus sans profits. Le sage en toutes choses

[1] *Vers* 265 et suiv.

[2] *Vers* 335 et suiv.

considère la fin et sait se diriger lui-même, mais il accepte aussi les avis des plus sages. Honte à celui qui maltraite un hôte ou un mendiant, qui dépouille des orphelins, qui abuse de l'épouse de son frère, qui parle durement à son vieux père, Zeus punit ces crimes cruellement. C'est un bon naturel qui parle au fond du cœur du poète en faveur des faibles, qui lui fait repousser les atteintes au lien familial comme une horreur.

Non seulement on ne doit nuire à personne, mais il faut donner de bon cœur de ses biens, « cela procure un doux contentement ». Aidons nos voisins, car ils nous rendront la pareille, donnons à qui nous donne, mais refusons à qui nous refuse. Sa charité est donc assez intéressée, elle n'invite au pardon des injures que si l'on a reçu satisfaction ; au contraire, si l'on souffre le premier quelque acte d'inimitié, il ne faut pas manquer de rendre le double. Il condamne les relations sexuelles hors mariage, mais uniquement à cause des conséquences funestes qu'elles entraînent : une maîtresse est comme un voleur, elle dissipe tous les biens. Un ferme bon sens, l'esprit de travail et de prévoyance qui assure la sécurité du lendemain, le respect des coutumes religieuses d'où vient toute prospérité, telles sont les grandes lignes de la morale d'Hésiode, c'est encore celle de beaucoup de nos paysans d'aujourd'hui.

LES TABOUS

D'antiques prescriptions ou *tabous* sont renouvelées dans le poème, elles reflètent un animisme primitif et des croyances à la magie sympathique. Les excrétions corpo-

relles souilleraient la pureté du soleil, des rivières ou des fontaines ; il ne faut donc point uriner (ὀμιχεῖν) en face du soleil ou même vers l'orient quand il est couché, ni même à découvert, crainte de souiller les dieux, mais accroupi sur un fumier près du mur de sa cour bien close. Voici un tabou sexuel : le mari ne devra pas s'approcher de la flamme du foyer après le commerce charnel, il est impur. Il est dangereux d'user, pour la préparation des aliments ou pour puiser de l'eau d'un vase non consacré, c'est-à-dire dont on n'a pas exorcisé les mauvais esprits, neutralisé les influences funestes. En traversant une rivière, il faut prier et se baigner les mains, afin de se purifier. Voici un tabou des femmes : on encourt un châtiment à se baigner avec elles. Ce n'est pas là l'expression d'un sentiment de pudeur, on redoute plutôt dans la même eau de subir quelque influence néfaste[1]. Voici enfin deux tabous mortuaires. Il faut éviter l'union sexuelle

[1] E. Crawley (*The Mystic Rose*, Londres, 1902) verrait dans les tabous de ce genre, la crainte des hommes de prendre, au contact des femmes, des caractères féminins. Avec raison, nous semble-t-il, M. Salomon Reinach a montré les invraisemblances de cette explication. A la vérité on nous cite les Dayacks, par exemple, qui s'abstiennent de la venaison mangée par les femmes, crainte de devenir « timides comme des cerfs », et les guerriers Daramas qui évitent la femme en couches « de peur de perdre leurs forces ». Les tabous menstruels et ceux concernant l'accouchée ne seraient donc, selon Crawley, qu'un renforcement des premiers, parce qu'en ces crises, la femme est plus particulièrement femme. Mais dans cette hypothèse, les femmes devraient rechercher le contact des hommes pour s'assimiler leur vigueur, or elles le redoutent ; ensuite il faut se défier des explications après coup, tardives, données par les sauvages eux-mêmes. Inversant la théorie du professeur anglais, nous dirons que les terreurs occasionnées par le sang menstruel et par celui de la défloration, ainsi que les caractères mystérieux de la génération, ont fait croire de la part de la femme à des influences malignes possibles, à l'ambiance d'esprits dange-

après un repas funèbre, parce que, sous-entendu, on est sous l'influence du mort, qui, peut-être par jalousie, nuirait à l'enfant qui pourrait naître et à ses parents. Un enfant de douze jours ou de douze mois (année révolue) assis sur une pierre tombale ne deviendra jamais homme, peut-être parce que la mort évoquant l'idée de dépérissement, on avait craint que cet enfant recommençât une nouvelle révolution de jours sous de funestes auspices. Une maison inachevée, sur laquelle s'est posée la corneille avec son cri sinistre, est impure, c'est-à-dire dangereuse. Ici encore associations d'idées, le cri de cet oiseau a pu être en coïncidence avec quelques malheurs, il semble les évoquer sur la demeure encore inhabitée. Les motifs primitifs étaient souvent tombés en oubli, parfois on leur en avait substitué d'autres, mais plus la défense restait inexpliquée, plus elle devait paraître mystérieuse et redoutable.

D'autres coïncidences heureuses ou malheureuses avaient fait classer les jours du mois lunaire en favorables et néfastes.

Le premier, le quatrième et « le septième où de Latone naquit Apollon », le huitième, le neuvième, sont sacrés [1]. Le onzième est excellent pour la tonte, le douzième pour la moisson (peut-être parce qu'ils approchent du terme de la croissance du mois). Le dixième est favorable à la

reux ; les autres tabous sexuels seraient la conséquence de ces appréhensions et non leur cause ; quant aux rites du mariage, ils auraient pour la plupart comme but de s'assurer contre elles.

Voir S. Reinach : *Cultes, mythes et religions,* t. I, pp. 111 et suiv. Voir aussi A. Bros : *Op. laud.,* pp. 193 et 283.

[1] Le mot « sacrés » signifie ici *placés sous les auspices favorables des dieux*, car le poète note qu'ils viennent de Zeus, et plus loin que le neuvième jour n'est point à redouter.

naissance des garçons, le quatorzième à celle des filles, le vingtième à celle des sages. Tous les quatrièmes jours du mois sont sacrés (4, 16, 24), c'est-à-dire ici *purs*, ils commandent la joie ; c'est en ces jours qu'il convient de prendre femme « après avoir consulté les oiseaux. » Les jours marqués du chiffre 5 (5, 15, 25) sont sacrés également, mais c'est-à-dire ici *impurs* ou funestes, en ces jours les Érynnies errent dans le monde pour châtier les parjures. — En terminant, le poète recommande de suivre les augures et d'obéir aux dieux.

LA THÉOGONIE

SOURCES DES THÉOGONIES

L'objet de la *Théogonie* est d'exposer dans un ordre méthodique l'origine des choses et la filiation des dieux. Homère avait appris déjà que les dieux viennent du couple primitif Okéanos et Téthys ; « mais on s'était dit sans doute, avant ce premier couple, n'y avait-il donc rien ? Le monde fut-il toujours tel que le voient les yeux de l'homme ? N'a-t-il subi aucune transformation, passé par aucune révolution ? Quelle a été sa genèse, lente ou rapide, calme ou violente ? C'est à ces questions qu'essayèrent de répondre les diverses Théogonies, qui furent aussi des Cosmogonies, qui voulurent expliquer l'univers en même temps que les dieux[1]. » L'auteur a rapproché, concilié en un vaste classement des traditions éparses,

[1] P. Decharme : *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, Picard, 1904, p. 2.

confuses, contradictoires, il s'élève au-dessus des dieux de cité ou de canton, c'est un véritable panthéon *hellénique* qu'il nous présente. A la foi naïve et entière des contemporains d'Homère, paraît avoir succédé un sentiment de gêne parmi les légendes diverses et en désaccord, le besoin de faire un choix, de simplifier, de classer, de tout ramener à quelque unité primitive : n'est-ce pas quelque peu l'humble début de la pensée critique et philosophique? « Recueillir et grouper les traditions religieuses éparses, les classer, les fixer dans ce qu'elles avaient de flottant, concilier leurs contradictions, lier leurs incohérences, les coordonner enfin en un tout qui put contenter le goût naturel des Grecs pour l'ordre et pour l'harmonie, n'était-ce pas là un travail de véritable critique [1] ? » Il s'écarte des traditions homériques, c'est donc qu'il en connaissait d'autres. Il est bien probable, dirons-nous après Bergk, que la *Théogonie* doit beaucoup à la poésie hiératique, aux hymnes primitifs qui étaient chantés dans les temples devant les images des dieux, hymnes dans lesquels on célébrait leur puissance, leurs hauts faits et leur généalogie. Il paraît qu'en Perse, au dire d'Hérodote (I-132). à chaque sacrifice assiste un mage qui chante un hymne théogonique. Peut-être l'auteur utilise-t-il aussi certaines généalogies de grandes familles. Nous signalerons au passage l'hypothèse de certaines origines orientales qui ne paraît pas douteuse à M. Decharme. Que l'on fasse de la *Théogonie* avec Hans Flach, l'œuvre systématique d'un philosophe qui prend dans les traditions populaires une explication générale et rationnelle des choses, ou que l'on y voie, ce qui nous paraît plus vraisemblable,

[1] P. Decharme : *Ibid.*, p. 3.

avec Otto Gruppe [1], un simple travail de coordination et d'unification, il reste que l'auteur au sens large du mot a fait œuvre philosophique, et l'on comprend que E. Zeller lui ait fait une place dans son *Histoire de la philosophie grecque*.

PLAN DE LA THÉOGONIE

Le plan de l'auteur consiste à marquer les différentes phases de l'histoire du monde et des dieux : 1° les premiers éléments des choses, leurs générations, leurs unions, 2° les Ouranides, 3° les Kronides, 4° la victoire définitive de Zeus, 5° les unions des dieux avec quelques mortelles. Il suit l'ordre des générations, si l'une comprend plusieurs frères, il donne la lignée de chacun d'eux par ordre de primogéniture, sauf quelques exceptions. Malgré quelques interpolations, l'œuvre paraît due à un seul auteur. « On ne comprendrait pas une succession de poètes s'assujétissant ainsi à une même méthode, et observant dans leur composition le même principe, sans jamais s'en laisser détourner par aucune fantaisie [2]. » On fait remonter la *Théogonie* à la seconde moitié du VIIIe siècle, l'auteur connaît Hésiode et se dit comme lui inspiré des Muses, qu'il invoque.

Cette histoire dut plaire aux contemporains du poète. Dans l'espace de mille vers environ, elle offrait un exposé complet des origines du monde et des parentés des divinités ; la série des révolutions des choses et des dieux, depuis les formes monstrueuses et violentes jusqu'à la

[1] Opinions rapportées par Decharme, p. 7.

[2] M. CROISET : *Hist*..., t. I, p. 553.

pacification finale et la divine beauté des Immortels, donnait au récit les allures d'un drame.

LA COSMOGONIE

« Donc tout d'abord fut Chaos [1], puis Gaia au large sein, fondement perpétuel et inébranlable de toutes choses » (puis au fond des abîmes de la terre, le ténébreux Tartare), enfin « l'Amour, le plus beau des Immortels... qui dompte tous les cœurs ». Du Chaos et de l'Érèbe, la Nuit engendra l'Éther et le Jour. A son tour, Gaia engendra, égal en grandeur à elle-même, Ouranos qui de sa voûte étoilée devait la couvrir de toutes parts, et servir de séjour aux dieux ; enfin elle produisit les Montagnes, demeures des Nymphes, et sans l'aide de l'Amour, la Mer stérile.

Les critiques considérant le vers relatif au Tartare comme une interpolation, il reste trois éléments primitifs : *le Chaos, la Terre et l'Amour,* que l'auteur personnifie, et qu'il semble bien présenter comme également premiers. Si haut qu'il remonte, il les rencontre, ce qui ne veut pas dire qu'il les pense comme éternels, c'est même peu vraisemblable.

Le Chaos n'est pas l'air sans limites (Zénodote), ni l'air ténébreux (Decharme, p. 10), mais l'espace sans bornes supposé d'abord par le poète comme le réceptable naturellement préparé pour tous les corps [2]. « Il essaye de se représenter un état de choses primordial, aussi éloigné

[1] ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ », *vers* 116.

[2] ARISTOTE : *Physique*, l. IV, c. I, 40, édition Didot.

que possible de l'état présent du monde... Qu'y avait-il alors ? Le vide béant qui sépare (aujourd'hui) le ciel et la terre, prolongé indéfiniment par l'imagination en haut et en bas, des profondeurs souterraines jusqu'aux régions supra-célestes. Les Babyloniens le nomment *Apsu*, l'Abîme, ou *Tiamat*, la profondeur... Ce vide béant (réalisé), on se le figurait d'ailleurs comme tout à fait sombre pour cette simple raison que, dans l'hypothèse d'où est sorti tout ce système, il n'existait encore aucun des astres qui nous éclairent [1]. » Cette ouverture béante, il se la représentait sans limites fixes, mais comme immense indéfiniment ; ce serait trop prêter à ces penseurs primitifs que d'y voir une conception précise, une étendue finie ou infinie.

Née après le Chaos, la Terre n'est pas mise dans sa dépendance, elle n'est point née de lui.

Le passage où l'Amour est dit « le plus beau des Immortels » est sans doute une interpolation. Éros ne désigne pas ici en effet le fils charmant d'Aphrodite, mais « une Force et une Loi : la force principe du mouvement qui rapproche les choses, disait Aristote (*Métaph.*, I, 4) ; la loi, ajouterons-nous, qui, dans les êtres animés, fait de l'union des sexes la condition de la perpétuité de la vie. Et bientôt, en effet, sous l'influence toute-puissante d'Éros, cette vie entre en jeu et elle commence à élaborer la longue série de ses productions [2]. » C'est une

[1] Th. Gomperz : *Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 43, Paris, Alcan, 1904. — « A l'origine des choses, trois êtres primordiaux. Au-delà d'eux dans le passé, il n'y a rien, car ils sont eux-mêmes le commencement... Chaos, c'est-à-dire probablement l'espace vide. » M. Croiset : *Histoire...*, t. I, p. 546.

[2] Decharme : *Op. laud.*, p. 11.

cosmogonie encore toute pénétrée d'animisme et d'anthropomorphisme. En langage non mythique on a essayé de la résumer ainsi : 1° l'espace, 2° la matière qui occupe une partie de l'espace, 3° la force attractive qui produira l'organisation de la matière; en ces termes ce serait beaucoup trop prêter aux esprits de ces temps reculés.

Il est à remarquer que les plus anciennes générations ne se font pas sous forme d'unions sexuelles. Du Chaos procède directement l'Érèbe, l'obscurité diffuse, et la Nuit l'obscurité localisée ; de l'Érèbe uni à la Nuit naît l'Éther clarté diffuse et le Jour clarté localisée, autant d'êtres insaisissables comme l'espace (le Chaos) et qui semblent s'étendre comme lui sans bornes.

Gaia de nouveau engendre directement Ouranos ; cette voûte étoilée, qui semble la couvrir de tous côtés, serait donc une émanation de la Terre ; d'elle, « sans l'aide de l'Amour », procèdent également les Montagnes et la Mer. Ces générations *asexuelles* semblent dénoter déjà un effort pour s'élever au-dessus des conceptions populaires, un sens critique naissant, puisque chez Homère nous avons vu que le *couple* Okéanos-Téthys était le principe de toutes choses. Faire naître le Jour de la Nuit témoigne égalcment d'une observation rudimentaire : le jour paraît en effet sortir de la nuit au début de l'aurore [1].

[1] M. Th. Gomperz, au sujet de la *Cosmogonie* d'Hésiode, écrit ces judicieuses remarques : « La personnification de la nature a offert la première satisfaction au sens scientifique... en conduisant à admettre que les phénomènes du monde extérieur sont les actes d'êtres doués de volonté... C'est là une sorte de philosophie naturelle... et l'homme primitif, c'est aussi en un genre un chercheur... Les légendes populaires de tous les temps et de tous les peuples nous en offrent des exemples. » Le soleil et la lune sont fréquemment regardés comme frère et sœur, mari et femme ; un tremble-

LES OURANIDES

De Gaia et d'Ouranos naquirent le profond Océan qui comme source des eaux douces entoure la terre, puis les autres Titans : Japet, Rhéa, Thémis, Mnémosyne, Phébus, Téthys, etc., enfin Kronos, le plus rusé de tous : ce sont là probablement autant de divinités locales que l'hellénisme rapproche en une systématisation généalogique.

Ensuite Gaia engendra les « durs Cyclopes à l'œil unique au milieu du front : Brontès, Stéropès, Argès qui ont donné à Zeus sa foudre », autant de personnifications des phénomènes relatifs au tonnerre : le fracas, l'éclair et sa vive lueur (Maury : *Op. cit.*, t. I, p. 354).

Enfin elle mit au monde trois monstres aux cent bras et à cinquante têtes : Cottos, Briarée et Gygès ; on a pensé qu'à l'origine ils personnifiaient les tempêtes, les cyclones, les vents violents. Or, Ouranos, peu soucieux de sa progéniture, la cachait sitôt née dans les profondeurs de la terre, et leur masse opprimait Gaia. Touché par ses plaintes, un soir, tandis qu'Ouranos s'approchait d'elle, Kronos avec sa *harpè* le mutila. Son sang fécond reçu par son épouse engendra les Érynnies, les Géants et les nymphes Mélies ; quant aux débris jetés à la mer, ils s'entourèrent d'une écume blanche [1] de laquelle naquit

ment de terre, c'est un démon qui se débat dans sa prison souterraine où quelque ennemi victorieux l'aura renfermé, etc. *Op. cit.*, t. I, pp. 35 et 36.

[1] L'étymologie imaginée par le poète est la raison de cette filiation : ἄφρος signifie écume ; il aura rapproché « aphros » de « Aphrodite ».

Aphrodite, la Cythérée, « amie de la volupté », à sa suite marchèrent l'Amour et le Désir (Himéros).

Le mythe des amours de la Terre et du Ciel est très facilement intelligible. La terre fournit chaque jour de nouvelles productions, on s'explique sa maternité féconde grâce aux pluies qui tombent du ciel.

La légende de l'émasculation d'Ouranos est moins claire [1]. Peut-être les anciens Grecs, comme les Maoris, se figuraient-ils le Ciel comme primitivement enserrant la terre de toutes parts, le mythe expliquerait leur séparation définitive et la genèse possible des êtres à la lumière. M. Decharme, après Gruppe (*Griech. Kulte,* I, p. 570), voit dans l'épisode terminal relatif à Aphrodite l'intention de montrer, après les naissances violentes et

[1] Selon M. Sayce, dit A. Lang, la mutilation d'Ouranos serait originairement une légende babylonienne : Moloch (le Soleil) tuant son fils Sadid (ce que ne fait pas Kronos) et déchirant le Ciel, son père, en morceaux, pour alimenter de son sang les fleuves, c'est-à-dire le ciel versant sa pluie avant l'apparition des rayons du soleil. « Mais les Scandinaves, les Indous, les Tinnehs et les Tacullies de l'Amérique du Nord ne peuvent guère avoir emprunté aux Accadiens les mythes analogues qu'on rencontre chez eux. »

Selon Schwartz, Kronos personnifierait le tonnerre, le sang versé serait la pluie, et la « harpê » l'arc-en-ciel, et aussi l'hiver qui arrête la vie, mais est forcé de la rendre au printemps. — Selon Preller, Kronos étant un dieu des moissons, la « faucille » des moissonneurs, la harpê, serait devenue son attribut. — Pour Tiele, c'est un dieu de la végétation, auquel on offrait des sacrifices humains à la fête des récoltes. Dieu du monde souterrain, Kronos, au début de l'hiver, met fin aux embrassements de la terre et du ciel, ainsi de même chaque soir au coucher du soleil ; le sang serait le rouge du couchant, et Aphrodite la lune qui apparaissent alors. A l'aurore Kronos vomit le jour. *C'est un peu trop travaillé et ingénieux !* ajoute avec raison Lang (*Mythes, cultes et religions*, pp. 280 et suiv.). — Ne pourrait-on rapprocher la mutilation d'Ouranos de celle d'Attis ? Maury le signalait déjà, III, p. 206.

gigantesques qui marquent les grands phénomènes terrestres, « la force plus restreinte de la propagation des espèces… et le renouvellement continu de l'ordre actuel du monde [1] ».

La naissance des Érynnies du sang d'Ouranos indique la réprobation instinctive du poète à l'égard de l'acte de ce fils qui a outragé son père ; ces divinités sont chargées de venger les crimes, et la violence contre un père est le crime capital : c'est un trait de morale familiale.

Le processus de personnification s'étend aux propriétés des êtres et à leurs états. La Nuit engendre le Sort, la Destinée, la Mort, le Sommeil, les trois Parques, la Douleur, la Discorde, etc. ; à son tour, la Discorde produit le Travail, l'Oubli, les Combats, les Meurtres, l'Injure, etc. — De la Mer naquit Nérée, de celui-ci et de Doris, fille de l'Océan, naquirent cinquante naïades dont le poète énumère les noms : Proto, Amphitrite, Galathée, Cymodocé, etc. [2] — Callirhoé, fille de l'Océan, fut mère du monstre Gérion, vaincu par Héraklès, et d'Echidna, au visage de

[1] *Op. cit.*, p. 13. — Il rapproche les *Mélies* de μελίαι, frênes, et rappelle que Hésiode a donné le frêne, comme origine aux hommes de l'âge d'airain, plus tard, l'humanité fut appelée « le fruit du frêne » : serait-ce l'indice qu'elle vient du sang d'Ouranos ?

[2] « Cette nomenclature, sèche d'apparence, est en réalité toute pleine d'idées et d'images. Elle rappelle tour à tour la force souveraine du puissant élément (Proto, Eukratè, Dynamènè, etc.) ; ses bienfaits à l'égard de l'homme qu'il fait entrer au port chargé de biens (Eudorè, Phérousa, etc.) ; les aspects variés de la mer calme aux nuances éclatantes ou aux teintes laiteuses (Glaukè, Galatéia, etc.) ; le mouvement de ses vagues pareil aux chevaux qui courent secouant leurs crinières (Thoè, Hypothoè, etc.) ; les îles qu'elle baigne, les cavernes où elle pénètre, les rochers où elle se brise, les sables où elle vient mourir (Néso, Spéio, etc.). » P. Decharme : *Op. cit.*, pp. 23 et 24. — Ces fines remarques peignent sur le vif l'esprit d'observation des Grecs et leur *naturalisme*.

vierge, au corps de serpent, « qui se nourrit sous terre » et symbolise les sources qui serpentent sous les rochers. D'elle et de Typhon, « le plus terrible des vents », serait né Cerbère, gardien de l'Hadès, l'hydre de Lerne et la Chimère : la systématisation théogonique rapproche ainsi ces monstres conçus par l'imagination populaire. — De Téthys et de l'Océan, sortirent les fleuves : le Nil, l'Alphée, le Méandre, etc. — Téthys fut aussi mère de nombreuses nymphes « auxquelles les hommes sacrifient leur chevelure, comme aux fleuves et à Apollon » : Calypso, Amphirhoé, Styx, Électre, Eurynome, Dioné, etc. — De Théa, fille de Gaia et d'Ouranos, unie à Hypérion, naquirent le Soleil, la Lune, l'Aurore, laquelle engendra les vents. La nymphe Styx fut mère de la Victoire et de la Force ; « Zeus voulut que jurer par ses eaux fût pour les dieux le plus redoutable des serments. » — Phœbé, du Titan Cœos eut Latone « au voile d'azur » et Astérie, mère d'Hécate. Cette déesse, déjà au temps d'Ouranos, recevait des sacrifices expiatoires, on lui demandait la grandeur et la fortune. Zeus lui a gardé ces privilèges : elle préside aux jeux, aux combats, à la sûreté de la navigation, « à la fécondité des troupeaux, avec Hermès ». Cette place à part lui vient sans doute d'un culte local très important, où elle devait faire figure de divinité supérieure, probablement la lune (ἑκάτη) : la systématisation théogonique la rattache à Zeus par une sorte de vassalité [1]. — Plusieurs noms des nymphes de la Mer sont des doublets de ceux des sources et des rivières ; l'imagination populaire avait multiplié les nymphes avec

[1] Plusieurs voient dans le passage relatif à Hécate une interpolation orphique.

les cantons, souvent même en diversifiant leurs noms : le poète leur donne un état civil, il détermine leurs alliances avec les autres divinités.

LES KRONIDES

De Kronos, Rhéa eut trois filles : Hestia, Dèmèter et Héra ; trois fils : Hadès, « le souterrain au cœur inflexible », Poséidon et Zeus, « père des dieux et des hommes ». Cependant dès leur naissance Kronos les engloutissait, car le Destin, lui avaient annoncé ses parents, le soumettrait un jour à l'un d'eux. Mais sur le point de mettre Zeus au jour, Rhéa, sur les conseils d'Ouranos et de Gaia, se rendit en Crète, et substitua au nouveau-né une pierre enveloppée de langes que le dieu avala goulûment. Parvenu à la force de l'âge, Zeus obligea son père à rendre ses frères et sœurs à la lumière, puis délivra ses oncles, les Ouranides, qu'il avait enchaînés.

On a donné de cette légende comme explication que Kronos, le Temps (*Chronos*) dévore constamment ses enfants. Mais cette homonymie paraît s'être faite après coup; de plus elle paraît un peu subtile, et le temps ne rend pas le passé.

Pour M. Decharme (p. 16), Kronos représente la fin de l'action désordonnée des Titans, qui fait place au cours régulier de la nature avec les nouveaux dieux : le mythe marquerait le progrès dans l'ordre du monde définitivement assuré après la défaite des Titans. C'est peut-être attribuer au poète une vue trop philosophique pour son temps.

D'autres ont vu en cette divinité le Moloch phénicien

auquel on offrait des enfants, la victoire du culte de Zeus sur les brutalités de celui de Kronos serait symbolisée par la légende (Preller). Les Grecs identifièrent en effet cette divinité à Moloch, car on lui sacrifiait des enfants en Crète, dit Porphyre [1] ; mais cette assimilation a pu être faite après coup, pourquoi en effet les Grecs n'auraient-ils point pratiqué d'eux-mêmes cet usage barbare? M. Cumont[2], à propos d'un mythe semblable, rappelle « la coutume observée chez beaucoup de peuples sauvages, de sacrifier et de consommer tous les premiers-nés. Il remonte, sa barbarie l'indique, jusqu'à une époque de cannibalisme où l'on croyait, en dévorant la chair d'un être humain, s'assimiler une force et une puissance particulières... Le Kronos grec a des sosies sous toutes les latitudes. » D'après Lang, « les Boschimans racontent que Kwai-Hemm, le dévorateur, a avalé leur grand dieu, la Mante Religieuse, et l'a vomi tout vivant avec les autres animaux qu'il avait engloutis... D'après les Australiens, la Lune avala le dieu-aigle qu'elle dut vomir ensuite... Les Piutes expliquent la disparition des étoiles durant le jour par la supposition que le soleil avale ses enfants... Il est probable que nous avons affaire à une tentative d'explication mythique d'un phénomène naturel, dans le cas particulier (de Kronos) [3]. »

[1] D'après Eusèbe, *Prép. év.*, IV, 10. — Diodore (XX, 12) parle d'une statue de Kronos punique, qui, dans ses flancs embrasés dévorait des enfants.

[2] *La Cosmogonie manichéenne*, p. 45, Bruxelles, 1908.

[3] *Mythes, cultes et religions*, pp. 289, 290, 291 ; Paris, 1898. — Ce phénomène naturel serait par exemple le soleil brûlant qui dévore la végétation qu'il rend au printemps, le soleil absorbant et rendant les étoiles, l'hiver qui alanguit la végétation, mais que chasse l'été (Schwartz).

Si l'on tient compte aussi que le mois de la moisson se nommait en Grèce Kronion et la fête de la moisson Kronia, célébrée sitôt après la récolte, il devient assez probable que le mythe illustre un ancien rite agraire. Kronos, dieu de la végétation, était censé nourrir les agriculteurs, ses enfants ; pour revigorer ses forces épuisées après la moisson qui le dépouillait, on lui aurait sacrifié des victimes humaines. En un sens il rendait ses enfants, puisqu'il permettait d'en élever d'autres par les nouvelles récoltes. Le culte de Zeus, syncrétisme lui aussi d'un dieu de la végétation en Crète, d'un culte végétal du hètre et du chêne à Dodone, d'un dieu de la foudre et d'un dieu solaire, aurait supplanté celui de Kronos : de là, la légende. La pierre qu'avale Kronos et qu'il rend à Pytho est probablement une pierre sacrée mêlée à ce mythe syncrétiste ; les Delphiens à certains jours, dit Pausanias (II, 2, 5), l'oignaient d'huile et l'enveloppaient de laine. — Il faut noter chez Hésiode l'idée du Destin, auquel, comme chez Homère, les dieux eux-mêmes sont soumis.

LUTTES ET VICTOIRES DE ZEUS

Le Titan Japet eut pour fils l'orgueilleux Ménétios que Zeus foudroya dans l'Érèbe, Atlas, qui dut soutenir la voûte du ciel aux confins de la terre, l'imprudent Épiméthée et le rusé Prométhée ou « le prévoyant ». Ce dernier se joua de Zeus à Mécone, en partageant un bœuf en deux parts, l'une contenant les os recouverts de graisse pour tromper le dieu qu'elle allécherait, l'autre contenant la chair et les entrailles bourrées dans la peau de l'animal. Mais Zeus ne fut pas dupe, et en souvenir de

cette injure il refusa le feu aux mortels. L'industrieux Titan l'ayant dérobé dans une férule, le Père des dieux, pour se venger des hommes, leur envoya la jeune et séduisante Pandore, « d'où vient la race des femmes, funestes compagnes de l'homme, qui s'associent à sa prospérité, et non à sa misère, bourdons parasites ». Sans elles, cependant, nous n'aurions « personne qui nous console dans la vieillesse. Mais unis à une épouse vertueuse, le mal se mêle encore au bien. » D'autre part, Zeus fit enchaîner Prométhée à une colonne, « un aigle aux ailes éployées vint se repaître de son foie durant le jour, tandis qu'il renaissait la nuit ». Héraklès le délivra, Zeus ayant voulu réserver cette victoire à son fils. Et le poète conclut par cette remarque sur la toute-puissance et la clairvoyance du maître de l'Olympe : « Nul ne trompe l'esprit pénétrant de Zeus, nul ne lui échappe », c'est une pensée bien supérieure à ce que l'on trouve communément dans la *Théogonie*.

Nous avons déjà rencontré dans « *les Travaux et les Jours* » la légende de Pandore : on a remarqué que le poète misogyne met nos maux sur le compte de la femme, Dumas n'écrivait-il pas encore à propos des crimes de notre temps : cherchez la femme. — Le tour joué à Zeus par le Titan n'est, selon M. S. Reinach [1], « qu'un bon tour », un trait de folklore destiné à illustrer la malice

[1] *Prométhée*, Paris, Leroux, 1908 ; Voir également : *Cultes, mythes et religions*, III, p. 68 à 92, Paris, 1908 ; l'auteur rapporte (p. 91) le témoignage de la savante helléniste, Miss Harrison. Par une voie différente, elle arrive aussi à cette conclusion, à première vue paradoxale : Prométhée fut primitivement un aigle sacré. A Célèbes, des maisons en bois sur pilotis, forme dont serait sorti le temple grec, selon M. P. Sarassin (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, p. 72), ont des frontons surmontés d'un oiseau.

ingénieuse de Prométhée. Le mythe nous sert souvent à symboliser la lutte de l'humanité contre les forces oppressives et jalouses qui pèsent sur elles et lui font payer tout progrès par des souffrances [1]. Mais pourquoi les Grecs « ont-ils cru qu'un demi-dieu nommé Prométhée avait dérobé le feu du soleil pour le donner aux hommes et avait expié cet acte » comme on l'a dit ? Cette légende serait le symbole, selon Creutzer, de l'orgueil humain qui, fier des conquêtes de la science, brave la Divinité. Mais il est incroyable qu'un mythe qui a provoqué toute une littérature poétique, qui paraît remonter à une très haute antiquité, ait été fabriqué de toutes pièces pour l'édification des mortels.

Pour des linguistes comme Kùhn, le nom de Prométhée viendrait de *Pramantha,* en indou la personnification du vilebrequin qui sert à produire le feu par frottement et tire la lumière des ténèbres ; trois racines contenues dans ce mot auraient fait croire à Prométhée producteur, voleur du feu et instructeur des hommes au sujet de ses propriétés. — Max Müller voit dans *Pramantha* le dieu du feu identique à l'Agni védique. Or, Lang observe avec raison que l'histoire du vol du feu se retrouve chez bon nombre de peuples sauvages sans rapports avec l'Inde.

Pour l'evhémérisme, Prométhée serait un prince exilé dans le Caucase qui enseigna aux Scythes l'art de forger,

[1] Telle est cependant l'invraisemblable explication donnée par Guignaut au mythe lui-même. Maury, I, 365, 366, 371, oscille entre cette hypothèse et celles aussi peu probables de Kùhn et de Max Muller. L'idée que la légende symbolise les défauts et les dangers que le progrès de la civilisation entraîne avec elle parait surtout lui sourire : ce serait un regret ému de la simplicité de l'âge d'or ??

mais la nostalgie de son pays le rongea jusqu'à ce qu'il y fût rappelé. C'est là une explication fantaisiste qui ne tient nullement compte des usages et croyances des primitifs.

L'explication récente de M. S. Reinach, malgré son extrême ingéniosité, n'est pas invraisemblable.

Chez les primitifs, les procédés pour allumer du feu sont longs et compliqués, on cherche donc à l'obtenir du voisin, au besoin on le vole. Plusieurs peuplades sauvages, dans cet ordre d'idées, pensent que ce fut un oiseau (Nouvelle-Zélande), le faucon ou la grue (Australie), le corbeau (Tlinkits de l'Amérique du Nord), qui apportèrent du ciel le feu aux hommes. Or, l'aigle consacré à Zeus porte les foudres en ses serres ; Eschyle appelle les aigles de Zeus, porteurs de feu (*pyrphoroi*) ; les anciens croyaient que l'aigle seul de tous les animaux ne pouvait être frappé de la foudre ; l'aigle, oiseau d'augure, éclairait les Grecs sur l'avenir, c'était donc l'ami des hommes, et l'épithète de Prométhée ou « prévoyant » ne lui convenait pas trop mal. En Grèce, l'aigle était placé comme motif décoratif au-dessus de l'entrée des édifices, comme un *talisman* protecteur qui éloignait la foudre. M. S. Reinach suppose donc que très anciennement on dut fixer des aigles réels à la charpente par un pieu qui les traversait de bas en haut, les ailes étant clouées. Or, Prométhée dans Hésiode est attaché à une colonne, il est empalé sur quelques peintures de vases archaïques, enchaîné et cloué à un rocher, suivant Eschyle. L'anthropomorphisme prévalant, l'aigle serait devenu le héros Prométhée, et le motif de son traitement barbare, ce serait sa bienfaisance pour les hommes, le don qu'il leur avait fait du feu et d'autre part la jalousie de Zeus.

Mais lorsque l'aigle devint l'oiseau du dieu de la foudre, il fut gardé dans la légende sous forme de bourreau et de vengeur. — Aux mythologues d'apprécier, mais l'idée de faire appel au folklore est intéressante.

Le poète nous conte ensuite la lutte épouvantable des Kronides contre les Titans ouranides, les premiers postés sur l'Olympe, les seconds sur l'Othrys. Après dix ans de guerre, Zeus fait appel aux hécatonchires, Cottos, Briarée et Gygès. Le combat redouble, ils accablent les Titans sous d'énormes rochers, Zeus lance sa foudre, la terre tremble, la mer bouillonne, les forêts s'embrasent ; les vaincus sont précipités à l'extrémité de la terre, au fond du ténébreux Tartare, si profond qu'il faudrait neuf jours et neuf nuits, à l'enclume qui y tomberait, pour l'atteindre. Il est entouré d'un mur d'airain, les portes en sont de fer posées par Poséidon. — Typhœus, monstre aux têtes de dragon, dernier-né de Gaia et du Tartare, veut recommencer le combat, mais il subit le sort des Titans. C'est dans le Tartare que la Nuit a son palais, ainsi que la Mort et le Sommeil son frère. Près de lui est aussi la demeure de Hadès et de l'implacable Perséphone, un chien féroce en garde la sortie. Non loin de là se trouve également le superbe palais de la nymphe Styx, par laquelle les Immortels font leurs grands serments. Celui d'entre eux qui s'est souillé par un parjure reste inanimé pendant une année, privé de nectar et d'ambroisie, puis il est exilé de l'Olympe pendant neuf ans. Le poète marque ainsi l'importance du serment dans ces temps reculés ; la nymphe qui en venge la profanation est une imitation des Érynnies ; il indique aussi par là qu'au-dessus de l'arbitraire des dieux, il y a une sorte de justice immanente : c'est déjà une idée très élevée.

Quant à ce qu'on a appelé « La Titanomachie », il est vraisemblable que l'auteur transporte aux anciens âges du monde un spectacle réel, qu'il agrandit et idéalise, quelque cataclysme, comme un cyclone, une éruption volcanique, un tremblement de terre. Ces phénomènes grandioses et effrayants ont dû paraître aux primitifs comme la lutte gigantesque entre des puissances divines, et l'apaisement qui suivait comme la consécration de la victoire des esprits d'ordre sur ceux de désordre et de trouble. Il n'est pas sûr que l'auteur, comme le penserait M. Decharme, ait composé ce mythe à dessein pour indiquer l'organisation graduelle et progressive du monde et l'ordre définitif symbolisé par la victoire de Zeus.

MARIAGE DES DIEUX

Zeus épousa d'abord Métis (la Sagesse), « qui savait plus de choses que tous les dieux et tous les hommes ». Comme elle était sur le point d'enfanter Athènè, Zeus la renferma dans ses entrailles « pour qu'elle lui révélât la connaissance du bien et du mal ». — « Laisser entendre que le dieu suprême qui mène le monde... a fait entrer la sagesse dans sa propre substance, écrit M. Decharme (p. 21), n'est-ce pas un curieux essai d'abstraction théologique ? »

Sa seconde épouse fut Thémis, dont il eut « les Heures et ces déesses qui président aux bonnes lois, à la justice et à la paix : Eunomie, Dikè, Irène..., les Parques, etc. ». Le poète se propose de rendre compte par là des attributs moraux du père des dieux.

Par Eurynome, il fut père des trois Grâces, et par

Dèmèter, de Perséphone, ravie par Hadès auquel elle fut accordée. Mnémosyne lui engendra les neuf Muses, et Latone, Apollon et Artémis. De Héra il eut Hébé, Arès et Ilithye, mais sans lui elle enfanta Héphaistos dans un moment de mésintelligence. La Tritogénie (Athènè) sortit de la tête de Zeus ; de Maia il eut Hermès, de Sémèlé Dionysos, « l'illustre fils qui produit la joie », et de Alcmène le puissant Héraklès, etc. Comme on le voit, le poète veut rattacher à Zeus tout l'Olympe, en faire le roi des dieux, le maître du monde, l'incarnation des plus sublimes qualités, il le place ainsi à une hauteur exceptionnelle qui le rapproche du dieu unique du monothéisme.

A la *Théogonie,* se rattachait un certain nombre de poèmes également généalogiques, de date un peu postérieure, dont le plus important est le *Catalogue des femmes,* il nous en reste quelques fragments. L'énumération commençait par Pandore, dont le petit fils Hellen était l'ancêtre commun de la nation hellénique tout entière ; des filiations parallèles indiquaient les héros éponymes des diverses tribus. « C'était donc en réalité une sorte de classement méthodique des grandes races héroïques qui se rattachaient aux races divines... le prolongement humain de la *Théogonie*... Là étaient les archives héroïques de la Grèce débrouillées et mises en ordre [1]. » On y rattache les *Grandes Éées,* poème qui énumérait un certain nombre de femmes privilégiées et aimées des dieux : les fragments qui nous restent ne touchent qu'à un petit nombre de légendes thessaliennes et béotiennes.

[1] A. et M. Croiset : *Manuel*..., p. 114, et *Histoire*..., t. I, pp. 571 et suiv

TROISIÈME ÉPOQUE

PÉRIODE D'ÉPURATION

1° LE COURANT CRITIQUE OU RATIONALISTE

I

LES POÈTES LYRIQUES, LES TRAGIQUES

SOMMAIRE

Caractère général de cette période. — Solon. — Théognis — Le lyrisme. — Pindare, sa piété, épuration des vieilles légendes, la vie future. — La poésie dramatique, son caractère religieux, le culte des héros. — Eschyle, ses idées religieuses : le Destin, l'hérédité du crime, la justice de Zeus, indices d'évolution des croyances. — Sophocle, son caractère le Destin moins extérieur à la vie, humanisation de la religion. — Euripide, son milieu social, sa formation, la métaphysique fait place à la psychologie, critique des traditions religieuses et des opinions reçues. — Disciples d'Euripide. — Influence dissolvante du conservateur Aristophane.

I° LE COURANT CRITIQUE OU RATIONALISTE

CHAPITRE PREMIER

Les poètes lyriques, les tragiques.

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE CETTE PÉRIODE

Nous assistons dans cette troisième période à une transformation lente de l'âme et de la religion helléniques. Jusque-là ce sont surtout les traditions reçues qui ont inspiré la vie des Grecs ; les aèdes homériques ont notablement contribué à donner aux vieilles divinités une physionomie plus humaine et plus artistique, la poésie hésiodique a fixé leurs généalogies, catalogué leurs hauts faits, donné un tour vif et concis aux préceptes rustiques et à la morale populaire. Alors il semble que les individus se replient plus volontiers sur eux-mêmes, pour prendre conscience de leurs droits, de leur valeur, des émotions qui naissent au contact de la vie quotidienne : ils réagissent sur les traditions religieuses et politiques de la cité pour y mettre davantage le cachet de leur propre personnalité.

Et d'abord au point de vue politique, la cité succède aux vieilles royautés patriarcales, l'ancien γένος, groupement de familles à souche commune, se démembre, l'individu devient de plus en plus son maître. Dans les institutions oligarchiques qui font place, après une

série de révolutions, aux démocraties locales, c'est à la loi qu'il a contribué à faire lui-même qu'il obéit; l'extension de la propriété individuelle et la pratique journalière de la vie politique au sein des cités accroissent encore les sentiments individualistes [1]. Le culte traditionnel consistait surtout en offrandes aux dieux dans l'espérance d'en obtenir des biens temporels. Mais voici que les âmes manifestent des besoins plus intérieurs : elles se préoccupent de purification et de pénitence, certaines fautes leur sont à charge comme une souillure [2], elles cherchent à s'en laver en vue de la vie future. Les divinités elles-mêmes se moralisent, on évite de leur attribuer l'injustice ou la violence, et les Grecs qui s'en croient victimes se plaignent à Zeus, comme d'un mystère angoissant et comme d'un scandale. Ils veulent pouvoir admirer, aimer les dieux qu'ils adorent, et à cet effet ils les placent de plus en plus haut dans leur estime.

[1] « Les trois siècles qui précèdent les guerres médiques sont pour la Grèce une période de profonde révolution intellectuelle et politique. Les vieilles royautés patriarcales chantées par Homère ont disparu. Des invasions et migrations de toutes sortes ont bouleversé l'ancien sol. Un ordre nouveau se fonde au milieu des difficultés et des luttes. Les gouvernements aristocratiques dominent ; la démocratie commence à poindre ; les tyrannies surgissent çà et là. Dans ces difficultés de la vie pratique, la sensibilité s'exalte ; mais surtout la personnalité se développe. La conscience des individus et des groupes prend plus de force et de clarté. La réflexion s'attache aux choses présentes soit pour les dominer par l'action, soit pour les pénétrer dans leurs lois intimes, soit simplement pour exprimer le contre-coup que l'âme en reçoit. » A. Croiset : *Hist. de la litt. grecq.*, t. II, p. 2.

[2] Dans l'*Aithiopis* de Arctinos de Milet (seconde moitié du VIIIe siècle), Achille, après le meurtre de Thersite, doit aller se purifier à Lesbos. Kinkel : *Epic. græcor. fragm.*, I, 33.

La poésie épique s'était plu à chanter pour elles-mêmes les légendes des dieux et des héros, désormais le mythe est subordonné à quelque idée générale, à des émotions éprouvées dans les diverses circonstances de la vie, comme dans les luttes fréquentes pour obtenir le pouvoir, aux grandes fêtes panhelléniques, dans les alternatives qui se posent devant la conscience humaine et qui seront portées sur le théâtre grec. A côté du mythe il y a désormais le sentiment du poète, sa piété, celle de la foule pour laquelle il chante, tout un cortège d'émotions qui se traduisent par une forme de récit plus vive que celle de l'épopée, par un choix plus libre des circonstances, par des invocations et des prières. Tout ce renouveau trouve son expression dans la poésie lyrique élégiaque et tragique.

SOLON

Après l'échec de Cylon pour s'emparer de la tyrannie, ses partisans s'étaient réfugiés dans le temple d'Athènè poliade ; ils y furent massacrés malgré le droit d'asile et la promesse qu'on leur avait faite de leur laisser la vie sauve. Cette violation sacrilège et ce manquement à la foi jurée soulevèrent la réprobation d'une grande partie du peuple. Des luttes civiles duraient depuis longtemps, quand un citoyen honoré de la confiance de tous, Solon, obtint que les sacrilèges survivants fussent bannis, et que les ossements de ceux qui étaient morts fussent jetés hors du territoire de l'Attique. Malgré cette réparation, les Athéniens perdirent Salamine reprise par les Mégariens : les dieux continuèrent à manifester leur colère par des signes menaçants, des apparitions de spectres et

de fantômes frappèrent la ville de craintes superstitieuses. Le Crétois Épiménide, qui passait pour être versé dans la connaissance des mystères et chéri des dieux, fut appelé pour purifier la cité par des cérémonies expiatoires et des sacrifices [1].

Nous entrevoyons dans ce fait quelle profonde répulsion soulevait une souillure criminelle, combien étaient vives la crainte des dieux vengeurs du droit d'asile et du serment, ainsi que la croyance à la solidarité de la cité dans le crime et le châtiment. La confiance dans la justice de Zeus s'exprime très nettement dans les œuvres de Solon (*vers* 640 à 558) ; le bon sens, la mesure, l'équité dont il avait fait preuve dans ses réformes, se retrouvent dans ses croyances religieuses.

« Je désire les richesses, dit-il, mais je ne veux pas les posséder injustement. La justice a toujours son heure. La fortune que donnent les dieux est solide de la base au sommet... Ce que les mortels acquièrent par l'injustice ne dure pas. Zeus voit le terme de toute chose... sa colère est plus prompte que celle des mortels. Quiconque a le cœur criminel ne peut lui échapper longtemps, il est bientôt découvert. Celui-ci est puni tout de suite ; cet autre un peu plus tard. Si quelques-uns semblent d'abord échapper à leur destinée, elle finit par les atteindre ; la punition méritée par les pères retombe sur leurs enfants innocents ou sur leurs petits-enfants. » La vertu, c'est-à-dire pour un Grec l'égalité d'âme, le développement harmonieux de tout l'être, est mise par Solon bien au-dessus des richesses. « Beaucoup de gens méchants sont riches,

[1] On cite aussi le poète Thalétas comme ayant été appelé de Gortyne à Sparte pour organiser des fêtes : chants, danses, panégyries, destinées à mettre fin à une peste. Plut. : *De musica*, 42.

beaucoup de gens honnêtes sont pauvres ; mais nous ne préférons jamais la richesse à la vertu ; la vertu est immuable, les richesses vont de l'un à l'autre » PLUT. : *Vie de Solon*.

C'est le Destin qui distribue à chacun son lot, et il identifie cette puissance aux dieux. « C'est le Destin qui répartit aux hommes et leurs maux et leurs biens, ils ne peuvent éviter ce que veulent leur donner les dieux immortels. » Cependant qui peut nier que l'injustice souvent triomphe au moins pour un temps, aussi « la volonté des Immortels est un mystère pour les hommes ». Une autre citation de Plutarque nous montre Solon reprochant leurs fautes aux Athéniens, et leur rappelant la responsabilité individuelle. « Si vous avez souffert ces maux, c'est grâce à votre lâcheté ; n'accusez pas les dieux d'en être les auteurs. Vous avez grandi vous-mêmes ceux qui vous opprimaient en leur donnant des gages, et voilà pourquoi vous êtes assujettis à la servitude ! »

Vers la même époque, Archiloque exprime vivement la caducité des choses humaines et la puissance des dieux parfois capricieuse et jalouse. « O mon âme, que ta joie dans le bonheur, que ta colère dans le malheur, soient modérées ; songe à la mouvante incertitude des choses humaines. Remets toutes choses aux dieux, souvent ils tirent de l'infortune et relèvent un homme qui gisait sur la terre noire ; souvent ils abattent et font tomber à la renverse celui qui se tenait debout. »

THÉOGNIS

La poésie de Théognis (milieu du VIe siècle) est l'image de son âme agitée qui cherche à tirer profit de ses mal-

heurs pour ne pas ajouter encore à ses chagrins. Aristocrate de médiocre fortune, il s'est vu préférer un riche plébéien pour un mariage qu'il enviait : une révolution démocratique l'a mis au second plan, quel n'est donc pas son dédain pour les masses populaires dont il flétrit les succès en termes amers et même violents comme ceux-ci : « Puissé-je boire le sang noir de mes ennemis ! »

Aussi ne veut-il en rien innover : « Ce que j'ai appris moi-même des honnêtes gens dans mon enfance, voilà, Kyrnos, la sagesse que je t'enseignerai » (*v.* 27, 28). C'est la vieille morale grecque qu'il prêche : la piété envers les dieux, le respect des parents, la fidélité à l'amitié, le culte de la beauté et de l'amour, la modération qui fuit l'orgueil, s'abstient de toute violence, et mesure toujours la répercussion possible de ses actes. Les déboires qu'il a subis ont exalté son âme et l'ont tournée vers la confiance en la justice des dieux, justice qui s'exerce un jour ou l'autre. « Nul homme ne trompe un hôte ou un suppliant à l'insu des Immortels. La violence orgueilleuse est le premier don de la divinité à l'homme qu'elle veut perdre... Ce qui abuse les hommes, c'est que les dieux ne punissent pas sur-le-champ leurs criminelles pratiques. Mais l'un paye lui-même la dette funeste qu'il a contractée envers eux, sans laisser le châtiment suspendu sur la tête de ses enfants : l'autre n'est pas saisi par la justice vengeresse, parce qu'auparavant la mort avide vient appesantir ses paupières » (*v.* 143, 141, 201). La justice des dieux suit donc son cours, pour Théognis comme pour la plus grande partie de ses contemporains, uniquement en ce monde ; après la mort, dit-il, « je reposerai sous la terre, privé de vie comme

une pierre muette... Si bon que j'aie été, je ne verrai plus rien » (*v.* 567 *sqq.*).

Ses malheurs lui ont donné un vif sentiment de la puissance divine et de la vanité des efforts humains ; il confesse la dépendance de tous à l'égard des dieux et craint leur jalousie. « Les dons que nous envoient les dieux, il n'est pas facile à un mortel de s'y dérober, pas même s'il descendait dans les profondeurs de la mer azurée, ni lorsqu'il est devenu la proie du sombre Tartare » (*v.* 1033 *sqq.*). — « Nul, Kyrnos, ne doit s'attribuer à lui-même la perte ni le gain : des dieux viennent l'un et l'autre... Souvent croyant produire le bien, on amène le mal... Pauvres hommes ignorants, nous n'avons que de vaines pensées : mais les dieux achèvent toutes choses selon leurs desseins » (*v.* 133 *sqq.*). — « Point de serment comme celui-ci : jamais cette chose ne sera ; les dieux s'en irritent, eux par qui tout s'accomplit » (*v.* 659 *sqq.*). « Adresse tes prières aux dieux dont la puissance est souveraine : sans les dieux il n'est pour l'homme ni biens ni maux » (*v.* 171, 172).

Troublé à la vue de l'état misérable des bons et du triomphe des méchants, Théognis ne peut se contenter de penser, comme tant d'autres, que le bonheur dans l'injustice est éphémère, et durable celui que procure la sagesse ; il exhale sa plainte amère, il ne cesse pas de croire, mais il cesse de comprendre. « O Zeus vénéré, s'écrie-t-il, tu me remplis d'étonnement. Quoi ! tu es le roi du monde, riche d'honneur et de puissance ; tu connais à merveille l'esprit et le cœur de chaque homme ; ton pouvoir, ô roi, est suprême. Comment donc alors, fils de Kronos, ta pensée consent-elle à mettre sur la même igne les méchants et les bons, ceux dont l'âme se tourne

vers la justice et ceux qui, obéissant à l'iniquité, se livrent à la violence » (*v.* 373 *sqq.*)?

Pour expliquer ce désordre, les anciennes croyances affirmaient l'hérédité de la responsabilité morale : les enfants expiaient les fautes impunies de leurs pères. Théognis ose réclamer contre cette loi : « Zeus vénéré, s'il plaît aux dieux que le scélérat pratique la violence, que ne leur plaît-il aussi qu'il expie lui-même ensuite le mal qu'il a fait, sans que les transgressions des pères fassent plus tard le malheur des enfants, et que les enfants d'un père injuste, dont l'équité inspire au contraire les pensées et les actes, qui craignent ta colère, fils de Kronos, et se distinguent parmi leurs concitoyens par leur amour de la justice, n'aient point à expier les crimes paternels ? Telle devrait être la volonté des dieux bienheureux » (*v.* 731 *sqq.*).

M. Croiset conclut avec raison : « Voilà la grande énigme de la théologie morale hardiment posée. C'est là, dans l'histoire de la pensée grecque, une date mémorable. » Au contact des dures réalités de l'existence, la pensée de Théognis s'est repliée sur elle-même, elle a épuré dans le malheur sa notion de la justice : voilà pourquoi les vieilles solutions traditionnelles ne la satisfont plus. Le sentiment de la valeur de l'homme, de sa responsabilité personnelle, lui font transporter dans la conscience individuelle, et non plus hors de chacun, dans l'arbitraire des dieux, les raisons qui doivent décider de la destinée humaine.

Le lyrisme choral traduisait les sentiments de l'âme collective de la cité aux grands jours où elle fêtait son passé mythique ou historique. Le poète qui avait composé l'ode d'apparat, chantée par les jeunes gens ou les

jeunes filles des meilleures familles, était la voix de la communauté. « Quand tous, hommes et femmes, jeunes gens et jeunes filles, montent en procession à leur acropole, quand on célèbre les danses sacrées devant le temple de la divinité poliade, quand on s'assemble pour honorer la mémoire du fondateur de la cité, quand on accuellle joyeusement un vainqueur des grands jeux, les mêmes sentiments et les mêmes idées remplissent toutes les âmes [1]. » On cite Alcman qui vers le milieu du VII[e] siècle composa des odes ou *parthénées*, chantées à Sparte en l'honneur d'Artémis et d'Apollon. L'humain et le divin, le profane et le religieux y alternaient ; un mythe était suivi de délicats compliments aux jeunes filles du chœur, puis d'une réflexion morale. M. A. Croiset (II, p. 295) cite celle-ci qui nous intéresse au point de vue religieux : « Ayant osé commettre d'horribles actions, ils ont souffert de grands maux... Il est une vengeance divine, heureux qui vit sagement et sans larmes. » Stésichore (640 à 550 environ) composa des hymnes héroïques comme l'*Orestie*, *Le sac d'Ilion*, *Hélène*, etc. Après avoir conté les méfaits de cette héroïne, il la disculpa dans la *Palinodie ;* seul son fantôme aurait suivi Pâris à Troie, tandis qu'elle voyagait en Égypte. N'était-ce pas l'indice que le sentiment moral et religieux s'était affiné depuis Homère ; le poète se reprenait regrettant sans doute d'avoir présenté une héroïne vénérée, comme une femme méprisable. Nous parlerons plus loin du *dithyrambe*, composition lyrique en l'honneur de Dionysos, où ses louanges étaient célébrées au milieu des satyres, des danses et des chants.

[1] A. Croiset : *Hist. de la litt. grecq.*, p. 267.

PINDARE

Il serait inexact de penser que ce progrès dans les idées religieuses chez les poètes ne fût que l'écho de croyances plus pures répandues dans les masses populaires. Celles-ci au contraire continuaient à adorer les dieux d'Homère et d'Hésiode, et restaient fermement attachées au culte traditionnel. Le poète était le plus souvent doublé d'un penseur qui renouvelait les anciennes conceptions. Cependant, comme nous le verrons plus loin, la préoccupation de se purifier en vue de la préparation à l'autre vie groupait déjà bien des âmes que ne satisfaisaient plus les vieux rites coutumiers : les idées religieuses et morales de Pindare doivent quelque chose à cet état d'esprit. « D'où vient, chez Pindare (né vers 521), cette hauteur de pensée ? Faut-il en chercher la source dans l'influence, soit des doctrines orphico-pythagoriciennes [1], soit des mystères si importants alors en Grèce et auxquels Pindare aurait pu être initié ? Qu'il y ait, dans les vers du poète, plus d'un détail où se montre ce genre d'influence, c'est ce qu'on ne peut nier. Quand il appelle le Temps « le plus puissant des bienheureux » (*fragm.* 10), il s'exprime comme un Orphique.

[1] LUDOVICUS RUHL résume brièvement d'après A. Dieterich (*Nekya*, p. 63 à 106) les indices d'influence orphique sur Pindare, particulièrement dans *Olymp.*, II, 56, et dans le *fragment* 133 d'un thrène en l'honneur de Gélon. L'Orphisme florissait surtout en Sicile, et le poète, qui y résida durant plusieurs années (vers 475), put facilement en avoir connaissance ; on sait par les lames d'or des mystes et les écrits d'Empédocle quelle était l'eschatologie des Orphiques, celle des sectes pythagoriciennes était très voisine. *De mortuorum judicio.* Gieszen, A. Töpelmann, 1903, pp. 46 *sqq*.

Quand il parle du *démon* qui accompagne chaque homme (*Olymp.*, XIII, 38 ; *Pyth.*, V, 165), on reconnaît encore dans ce langage des termes orphiques ou pythagoriciens. Ce sont là, malgré tout, des traces légères et rares. La théologie de Pindare n'a pas un air de secte ni d'école ; elle n'a rien de secret ni d'ésotérique. On ne peut donc pas affirmer que Pindare ait été l'adepte d'aucune de ces doctrines particulières : mais ce qui reste vrai, c'est que toutes ensemble ont agi sur son esprit[1]. »

Si Pindare n'hésite pas à réformer la tradition quand elle lui paraît injurieuse pour la majesté divine, il n'est pas non plus un philosophe comme Xénophane, par exemple, son quasi-contemporain ; ce n'est pas un rationaliste qui interprète les mythes comme de purs symboles, il accepte de confiance les légendes merveilleuses qui forment le fond de ses chants. « Quand l'homme ose parler des dieux, il convient, ajoute-t-il, de ne rien dire à leur sujet qui ne soit beau : ainsi son audace devient excusable » (*Olymp.*, I, 54) ; détail à noter, il n'est jamais question dans ses œuvres du boiteux Héphaïstos. Selon M. A. Croiset, les dieux de Pindare ne seraient que les noms traditionnels d'une divinité unique, les manifestations diverses d'une unité qui contient le tout[2]. Le poète aurait eu une si haute idée de l'excellence de la Divinité, qu'au degré où il la plaçait, elle ne pouvait être que la synthèse de toutes les perfections : sagesse, puissance et beauté.

La Destinée n'est plus l'ancienne Fatalité inexorable

[1] A. Croiset : *Op. laud.*, t. II, p. 379.

[2] « τί θεός ; τί δ᾽οὔ ; τὸ πᾶν », *fragm.* 117, édit. Bergk. « Qu'est Dieu ? Que n'est-il pas ? Le tout ? » Cf. p. 314 une opinion analogue d'Eschyle.

à laquelle Zeus lui-même devait se soumettre, c'est l'expression de sa volonté et pour ainsi dire de sa providence. « Dieu seul achève toute chose selon son désir ; Dieu, qui atteint l'aigle à l'aile rapide et qui devance le dauphin au fond des mers ; Dieu, qui abaisse l'esprit orgueilleux des mortels et transporte de l'un à l'autre la gloire qui préserve de vieillir » (*Pyth.*, II, 89). « Rien, si étonnant soit-il, ne me paraît incroyable, si ce sont les dieux qui l'ont fait » (*Pyth.*, X, 77, 78). La science des dieux est infaillible Ce n'est pas un corbeau, comme le racontait la légende, qui apprit à Apollon l'infidélité de Coronis, c'est son regard divin, « car le mensonge ne l'approche pas, et ni mortel ni dieu ne saurait, par ses pensées, tromper son regard infaillible » (*Pyth.*, III, 46, 54). Ailleurs, comme Apollon, amoureux de la nymphe, Cyrène, interrogeait le centaure Chiron sur ce qu'il devait faire pour la séduire, voici ce que le poète lui fait répondre : « Pour toi, que ne saurait effleurer l'erreur, c'est sans doute quelque souriante fantaisie qui te fait parler ainsi. Pourquoi me demander la race de cette vierge, ô roi, toi qui sais le terme où toutes choses aboutissent, et qui connais toutes les voies ; combien la terre au printemps fait pousser de feuilles, combien de cailloux sont roulés dans la mer et les fleuves par les caresses des vagues, et ce qui sera et les causes pour lesquelles il sera ? » (*Pyth.*, IX, 75 *sqq.*). Ces magnifiques images montrent toute l'élévation de la pensée de Pindare au sujet des dieux. Aussi corrige-t-il dans les vieux mythes ce qui lui paraîtrait déplacé. On racontait que Héraklès avait lutté un jour contre trois dieux (Poséidon, Phoibos et Hadès), Pindare y faisant allusion ajoute : « Écarte ces propos, ô ma bouche, car blasphémer les dieux est le propre d'une science mauvaise, se glorifier hors de pro-

pos est folie. Point de ces bavardages insensés. Loin des Immortels la guerre et les combats » (*Olymp.*, IX, 54. Voir également *Olymp.*, I, 54).

Avec ces hautes idées, l'âme de Pindare tout naturellement adore et prie : « Quand Zeus a éclairé les hommes de son rayon divin (διόσδοτος αἴγλα), alors seulement un éclat brillant les environne, et leur vie est douce » (*Pyth.*, VIII, 135). Il a toujours soin de placer ses héros sous la protection divine, et de demander pour les grandes familles aristocratiques, l'esprit de justice et de gouvernement selon les lois des dieux. C'est qu'il éprouve très vivement le sentiment de la faiblesse humaine : « Êtres éphémères, que sommes-nous ? Que ne sommes-nous pas ? Le rêve d'une ombre, voilà l'homme » (*Pyth.*, VIII, 134). Nous ne savons quand finira notre existence, ni si elle sera toujours à l'abri du malheur : « Qui donc parmi les mortels peut prévoir le terme de ses jours, et savons-nous si nous finirons un seul jour tranquille et fils du soleil, dans le bonheur ; car le cours des choses amène la joie aux uns, et aux autres les traverses » (*Olymp.*, II, 55, *sqq.*). Il rappelle à la modestie les vainqueurs des jeux eux-mêmes : « Si un homme déjà à la tête de grandes richesses s'élève au-dessus des autres par la beauté ; si, de plus, dans les jeux il obtient les premières places et fait éclater la supériorité de sa force, qu'il se souvienne qu'il a revêtu des membres mortels et qu'au terme de toutes choses il reposera au sein de la terre » (*Ném.*, XI, 16 *sqq.*). L'insolence orgueilleuse (ὕβρις) est toujours punie des dieux, et même ils ne peuvent supporter qu'une famille soit constamment dans la prospérité : à chacun sa condition.

En morale, Pindare suit également les traditions courantes en les élevant. « S'il s'agit de la cité, son idéal est

fait de bon ordre et de discipline... une juste royauté, une aristocratie prudente... Dans la vie privée, honorer les dieux, respecter les parents... Il faut ensuite être juste envers les hommes ; mieux encore, doux envers eux, prompt à leur pardonner, ennemi de la flatterie, ami de la vérité[1] » (Cf. *Olymp.*, XIII, 6 ; *Pyth.*, VI, 23 ; *Olymp.*, II, 179). Puis vient cette règle capitale qui retentit à travers l'antiquité grecque comme le résumé de toute sagesse et que Pindare répète après bien d'autres : μηδὲν ἄγαν, « il faut fuir toute extrémité, rien de trop » (*frag.* 201). Les fêtes à l'occasion desquelles ses odes étaient composées, les grands personnages qui se disputaient l'honneur d'être célébrés par lui, toutes ces circonstances rendaient sa poésie essentiellement aristocratique. Ce qu'il chante, c'est la puissance royale juste et clémente, la gloire obtenue à force de courage et de vertu, la jeunesse à qui reviennent la beauté, la force et l'amour, mais chaste et noble. Au début d'un scolie, il se reproche comme une sorte d'irrévérence à l'égard des dieux adorés à Corinthe de rendre hommage aux hétaïres qui accompagnaient le triomphateur Xénophon (*frag.* 99). Pour cette poésie aristocratique, ce ne sont que les héros qui comptent, les favoris des dieux, ceux auxquels ils ont libéralement départi la naissance, la fortune et les talents, ce sont ceux-là qui par leurs vertus peuvent mériter une survie bienheureuse : on comprend que cette petite fraction choisie du genre humain ait fait dire à Jules Girard : « Il conçut à sa manière le petit nombre des élus. »

Chacun naît sous une bonne ou sous une mauvaise étoile, il est ce que l'ont fait ses ancêtres, il déroule son

[1] A. Croiset *Op. laud.*, t. II, p. 384.

existence selon le naturel, φυά, que lui a donné sa naissance. On est solidaire de sa race et de sa famille, on hérite de ses vertus ou de ses vices ; mais par-dessus tout c'est Zeus qui conduit toutes choses, car sans lui les succès sont toujours éphémères. « C'est par les Charites que les mortels reçoivent tout ce qu'ils ont de beau et de bon, par elles, qu'on est sage, beau, magnanime » (*Olymp.*, XIV, 7). — « O Zeus, de toi viennent les vertus qui font cortège aux mortels ; la félicité des sages est durable, mais les succès des pervers n'ont qu'un temps » (*Isth.*, III, 6).

Pindare continue la tradition d'Homère et d'Hésiode sur les Champs Élyséens et les Iles fortunées, mais comme toujours en l'épurant[1]. Les âmes viennent des dieux, après cette vie elles continuent leur ascension morale, trois fois il leur faut reprendre un corps, et mener notre existence terrestre. Avant leur réincarnation, ces âmes ont aussi vécu dans l'Hadès, d'une existence heureuse auprès des dieux. Celles qui, durant leur triple épreuve en cette vie et dans l'autre, se sont préservées de l'injustice, parviennent près du palais de Kronos jusqu'aux îles des Bienheureux. Débarrassées des soucis de l'agriculture et de la navigation, elles jouissent perpétuellement de la brillante lumière du soleil, se promènent au milieu des roses et arbres chargés de fruits d'or; les chevaux, le gymnase, les dés et la lyre partagent leur temps : ce bonheur leur est définitivement assuré par Rhadamante, le ministre de Kronos. Quant à celles qui, en ce monde ou dans l'autre, se sont souillées par l'injustice, elles trouvent un juge inexorable : dans l'autre vie ce sont des ténèbres sans

[1] *Olymp.*, II, 56 *sqq.*, *ode à Théron*, tyran d'Agrigente.

fin et des maux affreux, en celle-ci une punition à subir par la reprise d'un nouveau corps avec ses inclinations perverses. Cependant un fragment de thrène rapporté par Platon (*Ménon*, p. 81 *sq.*) semble indiquer une sorte de *purgatoire* laissé à la discrétion de Perséphone. « Ceux à qui Perséphone permettra d'effacer par une expiation une tache antique et douloureuse, elle renverra leurs âmes au bout de neuf ans vers la lumière supérieure. Telle est l'origine des rois magnanimes, des hommes puissants par leur force ou grands par leur sagesse, et la postérité leur décerne le nom de héros sacrés. » Ces croyances à une expiation en cette vie et à la réincarnation indiquent nettement une influence orphico-pythagoricienne. Voici donc enfin l'idée de jugement et de rémunération futurs qui apparaissent nettement dans la pensée grecque. L'âme, qui seule d'ailleurs vient des dieux et constitue notre vrai moi, peut être prédestinée par eux à la récompense si, coopérant à leurs faveurs, elle garde la piété, la justice, la fidélité au serment. La doctrine du poète n'est pas très précise, il est vrai, et il semble réserver cette bienheureuse immortalité aux héros; mais cet oubli du vulgaire ne peut guère nous surprendre dans une littérature aristocratique et chez un peuple habitué par ses traditions à fixer dans des types supérieurs et privilégiés ses plus hautes idées sur la destinée humaine.

LA POÉSIE DRAMATIQUE ; SON CARACTÈRE RELIGIEUX

Déjà la poésie lyrique avait permis aux Grecs d'exprimer avec vivacité leurs émotions individuelles, les réflexions que font naître la pratique de la vie et le pro-

grès de la civilisation. Avec les représentations scéniques ils voient se dérouler devant leur imagination le spectacle d'une humanité héroïque, en laquelle ils sentent s'agiter leurs propres passions : la religion est toute mêlée à ces drames qu'elle inspire et qui la transforment. C'est la vie humaine qui, à travers les vieilles légendes mises en action, provoque l'admiration, la pitié, la terreur, la sympathie, émerveille les imaginations, et instruit les foules, déjà rendues, par le fait du rassemblement et de l'attente, plus impressionnables et plus vibrantes. L'amour, le devoir, l'orgueil, l'héroïsme, la destinée, les dieux tantôt jaloux, tantôt bienfaisants : tout ce qui pouvait intéresser et émouvoir était là, sous leurs yeux, incarné et vivant ; il n'est pas étonnant que l'éloquence, la philosophie morale et la théologie aient trouvé sur la scène l'occasion de faire valoir les plus hautes pensées.

Très anciennement on représentait à Delphes la délivrance des jeunes gens voués au cruel Minotaure, la lutte du serpent Python et d'Apollon et la victoire du dieu ; une autre fête était consacrée à Sémélé et retraçait probablement les principaux événements relatifs à la naissance de Dionysos (PLUTARQUE : *Quest. græc.*).

Ces représentations essentiellement religieuses, véritables cérémonies cultuelles, disposaient d'abord d'un jeu dramatique assez pauvre : c'étaient plutôt en quelque sorte des tableaux vivants avec chants.

A Éleusis, aux mystères de Dèmèter et de Cora, on se lamentait sur la douleur de cette mère divine à la disparition de sa fille, on participait aux angoisses de ses recherches, à sa joie de la retrouver. L'une et l'autre personnifiaient la nature qui perd sa grâce et ses richesses en hiver pour les recouvrer au printemps : la légende

touchante et le phénomène naturel éveillaient dans les âmes, pour lesquelles tout était divin dans la nature, des impressions poignantes de compassion, de tristesse, d'espérance et de joie.

Mais c'est surtout dans la religion de Dionysos qu'il faut placer la principale source des émotions dramatiques. En Grèce, elle paraît être le résultat de la fusion d'un ancien culte orgiastique et agraire de Thrace et de Phrygie, dont nous avons déjà parlé, avec le culte autochtone d'une divinité de la vigne. Celle-ci, qui semble morte en hiver, renaît également au printemps ; après avoir subi la mutilation de la taille, elle se couvre de fleurs, puis de raisins qui se gonflent sous les chaleurs de l'été et abandonnent leur jus enivrant sous le pressoir. « Tout cela traduit en mythes devient l'histoire d'un dieu qui tantôt souffre, et tantôt triomphe. Il y a donc place dans son culte pour les sentiments les plus opposés, et ces sentiments font éruption dans des fêtes traditionnelles avec des transports et une sorte de violence ; à certains moments, ce sont des éclats de joie, des rires, des mascarades, tout un débordement de folie carnavalesque, d'où naîtra la comédie ; à d'autres moments, ce sont des plaintes, des chants de deuil, dans lesquels apparaît vaguement l'image de la destinée humaine, conduite à travers ses vicissitudes douloureuses par des puissances supérieures : de là va sortir la tragédie [1]. » Ce qui distinguait le dithyrambe ou scène dionysiaque, c'était d'abord cette exaltation de tout l'être qui provoquait une sorte d'ivresse délicieuse. J. Girard [2] a bien décrit également ces libres allures

[1] A. et M. Croiset : *Manuel...*, p. 238.
[2] *Op. laud.*, p. 396.

des fidèles du Dionysos des hauteurs boisées, dans un passage qui a dû inspirer celui que nous avons cité de M. Foucart. « L'être humain, brisant les liens de la civilisation, est rappelé dans le sein de la nature sauvage, qui le confond avec ses autres enfants sous l'influence étrange de celui dont elle reconnaît la présence à ce signe qu'elle se sent tout à coup animée d'une vie exubérante et indomptable. L'imagination des Grecs se représentait les énergies capricieuses de la végétation de leurs rochers et de leurs montagnes comme entraînées sur les pas du dieu, sous la forme de Satyres, de Silènes, de Nymphes, dont l'extérieur et les allures rappelaient en même temps les animaux que les pâtres voyaient bondir dans les solitudes. C'était comme l'émotion de toute la nature sauvage qui se personnifiait dans ce cortège enthousiaste. » Dans l'exaltation générale on s'identifiait de plus en plus avec les personnages dont on prenait plaisir à revivre les aventures. Des chœurs d'hommes et de femmes munis d'un javelot orné de pampre (thyrse) et couronnés de lierre, couverts de la nébride (peau de chèvre ou de faon), et appelés eux-mêmes boucs (τράγοι), représentaient les satyres, et s'élançaient à la suite de Dionysos dans une course folle à travers la montagne. Au paroxysme de la fureur sacrée, ils buvaient le sang d'un animal immolé, un bouc ordinairement, et dévoraient sa chair crue [1]. Quelle enivrante surexcitation donnée à tout l'être humain, il y puisait, avec l'oubli de sa faible individualité, le sentiment d'une vie décuplée par son union au jeune dieu. C'était une véritable possession divine pour ces exaltés, possession dans laquelle tous les instincts

[1] Voir *les Bacchantes* d'Euripide.

se donnaient libre cours en union et sous le souffle de Dionysos. Ils prenaient part à sa passion et à ses triomphes dans ces cérémonies religieuses : l'angoisse, la confiance, la joie, les étreignaient tour à tour. « Un mouvement naturel pousse certaines âmes à se confondre dans une union passionnée avec l'objet inconnu de leur adoration. Il y avait du reste dans les Mystères (de Bacchus comme dans ceux d'Éleusis) une pensée morale de récompense pour ce renoncement à soi-même : celui qui s'abandonnait complètement à l'étrange direction du dieu n'y trouvait pas seulement une jouissance intime et délicieuse : il se sentait plus pur et meilleur ; il apaisait, au moins par instants, l'éternel désir humain, le désir de la béatitude et de la perfection ; il devenait ainsi un être saint et privilégié, inviolable au profane et supérieur à toute crainte et à tout péril [1]. » — « O bienheu-« reux, disait Euripide, celui qui, initié aux divins Mys-« tères, sanctifie sa vie et consacre son âme par de saintes « purifications en célébrant Bacchus dans les monta-« gnes ! »... Le dieu n'admet pas la sagesse humaine, il impose silence à toute révolte de la raison. « La sagesse n'est point sage, τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία » (*Bacch.*, *v.* *393*). « Nous ne faisons pas les habiles avec les dieux » (*v.* 200). C'était là du moins l'esprit des Mystères de Dionysos poussé à son dernier développement par les Orphiques.

Le culte des héros, si répandu dans les cités grecques, n'était pas sans quelque analogie avec celui de Dionysos. Chacune d'elles avait son héros particulier, qu'elle regardait souvent comme son ancêtre, ou celui de la famille royale : c'était son protecteur, son patron, plus près d'elle

[1] Jules Girard : *Op. laud.*, pp. 402, 403.

que les grands dieux traditionnels. Sa légende était chantée dans les vieilles épopées, elle s'était enrichie de détails locaux. Ses fêtes étaient toutes religieuses ; des chœurs rappelaient ses exploits et ses rapports avec les dieux parfois égaré par eux, parfois protégé merveilleusement, parfois poussé aux pires catastrophes. A Sicyone, au commencement du VIe siècle, on célébrait la fête du héros Adraste, chef de l'expédition contre Thèbes, dans son sanctuaire ou *héroon* (HÉRODOTE, V, 67). A un certain moment, Sicyone étant en guerre avec Argos, le tyran Clisthène substitua au culte de ce héros argien celui de Dionysos. A Argyrippe et à Métaponte, Diomède avait un sanctuaire et des fêtes. Au VIIe siècle, le lesbien Arion avait plié les manifestations turbulentes du dithyrambe aux règles de l'art lyrique à Corinthe ; plus tard, cette manifestation religieuse préluda par une narration vive, accompagnée de chants et d'une mimique expressive de l'*exarchon ;* enfin quand celui-ci se fut transformé en acteur, et qu'on eut des pièces composées à loisir dans lesquelles il poursuivait le dialogue avec le chœur, la tragédie se trouva née. Tout naturellement elle emprunta ses sujets aux récits héroïques et mythiques, et fut par le fait même essentiellement religieuse. « Les légendes héroïques, rattachées à la mythologie, formaient aux yeux des Grecs une sorte « d'histoire sainte », qui tenait sans doute intimement à l'histoire profane, mais qui pourtant ne se confondait pas avec elle. Cette histoire était pleine de dieux. C'étaient les fils des Immortels qui en étaient les acteurs : eux-mêmes ils y intervenaient sans cesse. En les mettant sur la scène, on leur rendait honneur, on faisait acte de religion. Cela était senti d'instinct et par tout le monde. A défaut de prescription

expresse, une sorte de convenance tacite maintenait la tradition. Outre leur valeur religieuse, ces légendes avaient d'ailleurs pour les Grecs un vif et profond intérêt, à la fois humain et national. Homère les avait rendues vraiment chères. Les héros dont elles parlaient étaient les types mêmes de l'humanité telle qu'ils la concevaient. En eux, ils retrouvaient leurs idées, leurs sentiments, toute leur vie morale [1]. »

LES IDÉES RELIGIEUSES D'ESCHYLE

Né vers 525 à Éleusis, près du sanctuaire si vénéré de Dèmèter, d'une famille aristocratique, Eschyle fut bercé dans les antiques légendes nationales ; il fut impressionné surtout par celles dont l'épopée et la poésie lyrique avaient relevé la grandeur sombre et tragique ; il s'attacha de préférence à ces caractères tout d'une pièce, dominés par quelques idées et que la Fatalité semblait avoir menés. Le monde et la vie lui apparurent à travers les vieux récits épiques, seule l'élite des héros captiva son âme aristocratique, quant à sa puissante imagination, elle agrandit encore les types et dramatisa les situations. Ce n'est pas un philosophe ni un théologien qui raisonne ses croyances et les fixe en termes abstraits, mais un poète qui incarne en quelques actions très simples, en un conflit violent, en une effrayante catastrophe, les idées religieuses qui intéressent le plus l'existence. Ses tragédies représentent les grandes passions humaines dont les ressorts cachés sont toujours quelque volonté inéluctable

[1] M. Croiset : *Op. laud.*, t. III, p. 100.

de la divinité ; ses personnages ont derrière eux quelque puissance supérieure qui les mène à des fins qu'ils n'avaient ni prévues ni voulues ; ils éclatent en gémissements, en prières, en défis, ils souffrent de se sentir ainsi portés aux pires malheurs, *mais leur propre volonté est complice de leur destinée* [1]. La puissance supérieure qui les conduit s'accorde avec leurs passions et leurs idées ; en accomplissant ce que l'inéluctable Fatalité ou les arrêts des dieux ont décidé, ils agissent selon leurs propres désirs : la Destinée les conduit à vouloir eux-mêmes ce qu'elle veut. Violente-t-elle par là leur libre arbitre ? Le poète ne s'est pas posé cette question : ce sont des sentiments populaires qu'il traduit, et non des théories philosophiques qu'il élabore. Nécessité des choses, volonté des dieux, responsabilité humaine, autant de notions qui se sont superposées les unes aux autres, s'imposant aux esprits, sans qu'ils parvinssent à les concilier. Voyons les faces diverses sous lesquelles elles se manifestent pour Eschyle.

A bien des reprises le poète revient sur l'insurmontable Fatalité [2] : « la puissance de la Nécessité est invincible, τὸ

[1] « La fatalité est tout au fond, presque entièrement dans l'ombre, d'autant plus terrible qu'elle est plus mystérieuse ; la volonté des dieux, dans une demi clarté, brusque et interrompue ; la passion humaine au grand jour sur le devant de la scène. Nous sommes au théâtre, et les questions de philosophie se résolvent ici par des artifices de perspective dramatique. » M. Croiset : *Op. laud.*, t. III, p. 184.

[2] Dans Eschyle l'idée dominante : « c'est l'idée de la divinité terrible qui, dans l'opinion de ces temps reculés, présidait avec une puissance invincible à toutes les révolutions du monde, aux grands succès, aux grands revers ; changeaient au gré d'un aveugle caprice ou d'une justice sévère le désespoir en joie et les triomphes en désastre... De là, la grandeur démesurée des person-

τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος » *Prom.*, *105*. Les dieux eux-mêmes y sont soumis : « c'est la Nécessité qui me contraint d'oser », dit Héphaïstos à Prométhée quand il l'enserre de liens étroits et douloureux (*v.* 16). Eschyle nous dit bien que « nul n'est libre sinon Zeus » (*Prom.*, 50), mais cependant il se corrige au vers 518 : « Zeus lui-même ne peut échapper à ce qui est fatal, οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην. » Il est vrai, le chœur répond : ce qui est fatal c'est le gouvernement général qui toujours convient à Zeus. La place suprême qui est réservée à ce dieu dans le panthéon hellénique fait identifier sa volonté à la Destinée : « Le Sort échoit sûrement à chacun et sans retour, dès qu'il a été décrété dans la tête de Zeus » (*Suppl.*, 90).

Cependant les malheureux ne doivent pas accuser les dieux, ni leur destinée, mais leur propre faute, leur propre volonté : « Saisies par Até, dit Hermès au chœur des Océanides, n'en accusez pas la Fortune. Ne dites jamais que Zeus vous a précipitées dans un malheur imprévu, non certes, mais ce sera vous-mêmes, car vous serez enveloppées dans l'immense rets du malheur, non soudainement, ni par votre ignorance, mais grâce à votre propre sottise » (*Prom.*, 1072 *sqq.*). La captive Cassandre

nages mis aux prises avec un tel adversaire, leur fière immobilité sous la main qui les écrase et qu'ils bravent... Hérodote est en cela tout à fait conforme à Homère et à Eschyle ; comme eux, il nous montre, au-dessus des révolutions du monde, une puissance fatale qui les conduit au gré de son caprice ou de sa passion, plus rarement selon les lois de la sagesse et de la justice... Sans doute il est au pouvoir du sort de rendre l'homme malheureux ; mais c'est là que s'arrête pour lui l'empire de la fatalité : elle est sans force sur les mouvements de sa volonté (?) » PATIN : *Études sur les tragiques grecs, Eschyle*, 5e édit., pp. 33 *sqq.*, Paris, Hachette, 1877.

annonce le meurtre prochain d'Agamemnon et le sien, les vieillards l'engagent à fuir, mais elle préfère rester et s'abandonner volontairement à sa destinée : « C'est mon jour, dit-elle, je ne gagnerais rien à fuir » (*Agam.*, 1301).

En accomplissant les arrêts du Destin, les hommes et les dieux suivent donc leur propre volonté, il sont libres de coaction extérieure, sont-ils libres de toute coaction intérieure et secrète ? c'est ce que le poète ne s'est pas demandé. Clytemnestre répond par exemple à Oreste que la Moïra est seule coupable du meurtre de son mari (*Choéph.*). Est-ce à croire que pour le poète sa volonté ait été secrètement forcée, ou bien faut-il ne voir dans cette parole que l'excuse populaire de tous les temps ? Les sombres Érynnies, sorte de personnification des âmes des morts par violence, sont les ministres tout-puissants des châtiments du Sort (*Sept.*, 976). Elles sont une survivance de l'ancienne religion naturaliste, où le mort et sa famille poursuivaient la réparation par le sang ; aussi le poète estime-t-il ces divinités beaucoup plus anciennes que Zeus ou Apollon par exemple (*Eumén.*, 150).

Une autre idée chère à Eschyle, c'est celle de *l'hérédité du crime ;* elle vient peut-être de ces vendettas qui anciennement multipliaient les meurtres à travers les descendants des familles ennemies ; plus tard, quand la vengeance fut personnifiée, on attribua l'hérédité du crime au châtiment des Érynnies ; enfin elle fut considérée comme une juste punition de Zeus, quand l'idée de la justice divine se fut épurée. Étéocle et Polynice s'entretuent devant Thèbes à cause des crimes d'Œdipe leur père, lequel souffrit de celui de Laïus, puni jusqu'à la troisième génération parce que, malgré Apollon, il avait eu un descendant (*Sept.*, 741 *sqq.*). « O calamités nouvelles ajoutées

aux antiques malheurs de cette race », s'écrie le chœur. Quand Égisthe aperçoit le cadavre d'Agamemnon, il rappelle le crime d'Atrée, son père, qui servit à Thyeste ses propres enfants en festin, et les imprécations prononcées par celui-ci (*Agam.*, 1577 *sqq.*). De même, c'est au retour du carnage qu'il a fait des Troyens qu'Agamemnon est frappé.

L'antique peur de la jalousie des dieux domine encore les conceptions d'Eschyle. « Qu'on ne se prosterne point devant moi en poussant de hautes clameurs, dit Agamemnon à son retour de la guerre de Troie, et qu'on n'éveille point l'envie en étendant des tapis sur mon chemin. Il n'est permis d'honorer ainsi que les dieux » (*Agam.*, 920 *sqq.*). Et comme il cède pour obliger son épouse, il exige du moins qu'on lui enlève au préalable ses sandales, « afin qu'aucun dieu ne me regarde de loin, avec un œil d'envie, marchant sur cette pourpre (945 *sqq.*). La prospérité qui sait rester modeste a plus de chance de stabilité (*v.* 1002 *sqq.*) : Prométhée, Xercès, Niobé, Lycurgue, sont des orgueilleux ou des présomptueux punis par les dieux.

Dure est la condition des mortels, le malheur est leur lot ; parfois perplexes, ils n'ont que le choix entre deux maux. Tel Agamemnon, qui pour obtenir un vent favorable et rester fidèle à ses alliés, dut égorger sa propre fille sur l'autel. « Il y a un terrible danger à ne pas obéir, pensa-t-il, mais il est terrible aussi de tuer cette enfant, ornement de ma demeure... Malheur des deux côtés » (*v.* 206 *sqq.*). C'est une survivance de très anciennes croyances sur le caprice et l'égoïsme des divinités [1].

[1] Oreste est menacé de maux par Apollon, s'il ne venge son père en tuant sa mère (*Eumen.*, 465).

Cependant Eschyle a des passages d'une véritable élévation sur la providence et la justice des dieux : ce sont des conceptions postérieures et contradictoires aux premières, que le poète utilise sans chercher à les accorder. « La puissance des dieux est supérieure à tout, et souvent elle console dans le malheur et chasse les nuages que les calamités amères répandaient sur nos yeux » (*Sept...*, 226 *sqq.*). « Si quelqu'un nie que les dieux s'inquiètent des mortels qui foulent aux pieds les lois sacrées, celui-là n'est point un homme pieux..., car les richesses ne sont d'aucun secours à l'homme, qui, plein d'insolence, foule aux pieds pour sa propre ruine l'autel vénérable de la Justice » (*Agam.*, 369 *sqq.*). — « Les plus grandes calamités sont suivies d'une plus grande abondance, si Zeus, qui dispense les biens, le veut ainsi » (*Suppl.*, 444).

Les Danaïdes poursuivies par leurs cousins s'adressent à Zeus : « Pèse ma cause, dit le chœur, et décide selon l'équité entre mes proches et moi. Zeus, dispense le châtiment aux mauvais et la justice aux bons » (*Suppl.*, 402 *sqq.*). Aux prières, pour détourner les calamités, il faut joindre de nombreuses victimes offertes aux dieux (*ibid.*, 449). Ils abandonnent les familles injustes : « Une action impie en engendre d'autres avec une race du même genre ; au contraire les demeures des justes sont pleines d'une race excellente » (*Agam.*, 757 *sqq.*). Zeus est le protecteur des suppliants, il punit ceux qui les méprisent (*Suppl.*, 385). Eschyle accumule sur Zeus les plus hauts attributs [1]. « Il est le père, le principe de tout, le

[1] La cruauté et l'injustice de Zeus à l'égard du plus noble des Titans, Prométhée, bienfaiteur de l'humanité, offre bien quelque difficulté. Le poète parait se trouver en face de deux conceptions : l'une voit en Zeus un dieu récent arrivé au pouvoir par la violence ; l'autre l'identifie au Dieu souverain ; l'une procède de la tradition

maître par sa propre puissance, le créateur souverain des choses antiques, le sûr abri et le protecteur Zeus, πατὴρ φυτουργὸς, αὐτόχειρ ἄναξ, γένους παλαιόφρων μέγας τέκτων, τὸ πᾶν μῆχαρ οὔριος Ζεὺς » (*Suppl.*, 592 *sqq.*). Même dans l'Hadès, la justice de Zeus s'exerce. « Comment serait-il pur, celui qui veut épouser une femme malgré elle et malgré son père? Même mort et dans l'Hadès, s'il a commis ce crime, il n'échappera pas au châtiment. Car là même, nous dit-on, un autre Zeus est le juge suprême des crimes parmi les morts » (*Suppl.*, 227 *sqq.*). Après le meurtre de sa mère, les Euménides menacent Oreste de l'entraîner en enfer pour l'y châtier, avec ceux qui ont outragé les hommes ou les dieux ou leur hôte, ou qui ont méprisé leurs parents : Hadès le grand juge se souvient de tout et voit tout sous terre (*Eum.*, 267 *sqq.*). La justice, le respect des hôtes et des parents, la piété envers les dieux : telle est donc la morale traditionnelle louée par Eschyle [1].

mythologique, l'autre plutôt du progrès des idées religieuses. Ces notions sont mal fondues chez Eschyle, il les utilise telles qu'il les trouve, la première très probablement pour flétrir la tyrannie cruelle ; d'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'une pièce perdue, *Prométhée délivré*, réconciliait les deux ennemis, conformément à la Destinée : le poète ne peut croire à l'injustice perpétuelle de Zeus. Quand le Titan menace Zeus d'être détrôné par un descendant de Io qu'il a séduite, c'est une prédiction *purement conditionnelle*. « Oui, elle (Io) mettra au monde un fils plus fort que son père. — Et, n'est-il pour lui aucun moyen de détourner ce malheur ? — Aucun assurément, *à moins que je n'aie été moi-même délivré de mes liens* » (*v.* 778 *sqq.*).

[1] Voici quelques passages assez caractéristiques de sa morale. Quand nous conduisons bien les affaires (de la cité), c'est grâce à Dieu ; εἰ μὲν γὰρ εὖ πράξαιμεν, αἰτία θεοῦ (*Sept...*, 4). Un autel est un plus sûr refuge qu'une tour (*Suppl.*, 190). Les dieux reçoivent volontiers les offrandes d'un homme pieux (*Suppl.*, 363). Il est

Le crime est surtout une injure faite aux dieux, mais en s'assujettissant à certains rites religieux qu'ils agréent, on peut se purifier. Oreste doit se présenter au temple d'Apollon, à Delphes, portant des rameaux entourés de bandelettes de laine blanche, gardant désormais un silence absolu pour ne souiller personne, jusqu'à ce que de jeunes porcs aient été immolés en expiation, et que l'eau lustrale ait coulé sur ses mains (*Eum.*, 277, *sqq.*; 448 *sqq.*). Ailleurs (40 *sqq.*), le poète nous peint un suppliant assis au milieu du sanctuaire, les mains souillées de sang, portant une épée nue avec un rameau d'olivier cueilli dans la montagne et enveloppé de bandelettes de laine blanche. Ce rameau figurait probablement la victime assassinée, entourée de bandelettes, l'épée nue, l'instrument de crime, les mains maculées, l'aveu du coupable et la matière offerte aux purifications de l'eau lustrale.

Bien qu'Eschyle ait foi entière dans les croyances de son temps, on a relevé dans ses pièces des preuves que plusieurs ne le satisfaisaient plus. Quand Apollon, dans les *Euménides* (v. 640 *sqq.*), plaide la cause d'Oreste, il avance que Zeus regarde le meurtre d'une mère comme moins grave que celui du père ; or les Euménides lui ripostent : Zeus ne se contredit-il pas lui-même, puisqu'il a enchaîné son père Kronos ? N'était-ce pas blâmer

honteux de s'écarter de la droite raison... Le mensonge est un mal très répugnant... La trahison est la plus immonde des maladies (*Prom.*, 1039, 686, 1069). La couche que partagent mari et épouse est encore plus sacrée qu'un serment (*Eum.*, 217). La destinée des hommes est de souffrir, et d'innombrables maux sortent pour eux... (*Perses*, 706). O déesses (Euménides), accordez aux aimables jeunes filles de vivre avec l'époux qu'elles désirent (*Eum.*, 958).

ce que cette légende avait de contraire aux lois naturelles de la famille.

Dans un autre passage, le poète, par la bouche d'Apollon, « insinue que la croyance générale qui limitait la poursuite des Érynnies aux seuls parricides, ne le satisfaisait pas ; car ses vengeances impitoyables du sang versé, en châtiant certains coupables et en épargnant les autres, ne jouent pas un rôle qui soit conforme aux exigences de la morale et aux lois de l'équité [1] ». Apollon leur reproche en effet de s'acharner sur le fils meurtrier de sa mère et de laisser en paix Clytemnestre, l'épouse qui a tué son époux, sous prétexte qu'il n'était pas de son sang (*v.* 210 *sqq.*).

Dans le *Prométhée* (*v.* 210), il assimile Thémis à Gaia (*la Terre*), qui est, dit-il, « un être unique sous beaucoup de noms ». Cette tendance au syncrétisme et à la simplification des divinités est très sensible dans un texte que nous ont conservé Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 14) et le païen Philodème (*De la Piété*) : « Zeus est l'éther, Zeus est aussi la terre, Zeus est aussi le ciel, Zeus est aussi toutes choses et ce qui est au-dessus de toutes choses [2]. » Cette très curieuse conception semble faire de Zeus une divinité unique et myrionyme, dont l'immensité toute physique et spatiale constituerait le fond de toute la nature.

Les titres les plus élevés sont donnés à Zeus par le chœur des *Suppliantes :* « Roi des rois, bienheureux entre

[1] P. Decharme : *La critique des traditions...*, p. 101.

[2] Dans l'édition Didot, que nous suivons, p. 258, *frag.* 345. — Cicéron (*Tuscul.*, II, 10) fait d'Eschyle un pythagoricien, or on sait les affinités du pythagorisme et de l'orphisme ; d'autre part, les Orphiques tendaient à réduire la multiplicité des dieux.

les bienheureux, puissance des puissances, ô fortuné Zeus » (*v.* 524 *sqq.*) ; « Zeus roi éternel, Ζεὺς αἰῶνος κρέων ἀπαύστου » (*v.* 574).

Signalons en terminant les rites particuliers en l'honneur des morts auxquels Eschyle fait allusion : on se revêt de vêtements noirs, on verse des libations sur le tombeau ; la reine Atossa répand sur celui de Darius, son mari, du lait, du miel, du vin, de l'eau, des olives, elle chante des hymnes funéraires et invoque l'ombre défunte ; Électre déchire ses joues près de la tombe de son père, et lui demande de valoir beaucoup mieux que son indigne mère et de protéger le retour de son frère Oreste ; celui-ci dépose une tresse de ses cheveux en offrande (*Choéph.*, 15, 141, 168). Dans la pièce de Sophocle, elle répand sur le sépulcre du lait et des fleurs de toute sorte.

SOPHOCLE

Après les victoires contre les Perses, victoires qui avaient renouvelé les prouesses de l'âge héroïque et mis dans les âmes ce courage et cette fierté indomptables qui se reflètent avec tant de couleur dans l'œuvre d'Eschyle, Athènes, sous le gouvernement de Cimon et de Périclès, s'orne de monuments comme le Parthénon et les Propylées, achève de se policer et acquiert l'hégémonie en Grèce. Les victoires ont rendu aux Hellènes la sécurité et enivré leurs âmes de gloire ; désormais, les relations mondaines, le développement de la vie publique, les représentations scéniques et les cérémonies brillantes font passer les Athéniens particulièrement par toute la

gamme des impressions humaines. La grande majorité garde sa confiance aux vieilles croyances, mais elles s'adoucissent cependant, les dieux et les héros se rapprochent davantage de l'humanité, celle-ci prend plus de foi dans ses propres ressources : en un mot la religion s'humanise. C'est à travers l'âme de Sophocle que ce progrès transparaît, son premier prix au concours de tragédie contre Eschyle date de 460. Caractère droit et doux, d'un commerce agréable, croyant que le doute n'effleure jamais, épris d'admiration pour les âmes délicates et généreuses, il se plaît à faire revivre sur la scène les émotions qu'éveillent en lui, homme du ve siècle, les vieilles légendes de Thèbes ou d'Argos. Ses personnages n'argumentent pas, ils ne sont ni ingénieux ni subtils ; avant tout ils affirment, c'est leur cœur qui parle, ils ont une foi entière dans leurs principes ; ce n'est pas une thèse d'école qu'ils soutiennent, c'est une évidence morale qui s'impose à eux. Lorsque Antigone revendique devant Créon le droit de rendre les derniers devoirs de la sépulture à son frère malgré la défense du tyran, elle ne discute pas, elle lui représente simplement la supériorité des lois divines, d'après lesquelles elle ne doit pas abandonner son frère mort.

Il a les mêmes idées essentielles qu'Eschyle, il emprunte comme lui à la religion populaire, mais cette religion est repassée par son âme ; elle est plutôt pour le poète une satisfaction du cœur qu'une préoccupation de la pensée. « On ne nous dit pas que Sophocle ait eu des relations avec aucun des philosophes de ce temps, ni qu'il ait participé à leurs études. Ce n'est pas là sans doute une omission. Rien dans ses œuvres ne révèle un esprit avide de l'inconnu. En fait de philosophie, celle de la vie com-

mune a dû lui suffire. Les vieilles réflexions des poètes sur la destinée humaine formaient pour son usage un fonds de sagesse que son expérience personnelle enrichissait jour par jour d'observations particulières, mais qu'il n'éprouvait pas le besoin de dépasser. Encore moins se souciait-il d'agiter les questions obscures de l'origine et de la nature vraie des choses. Il y avait en lui une habitude héréditaire de croyance tranquille, qui semble l'avoir tenu toujours en dehors des plus vives curiosités contemporaines [1]. »

Le sentiment du Destin inéluctable, de la jalousie des dieux, mais aussi de la justice et de la Providence de Zeus, est aussi vif chez Sophocle que chez Eschyle, bien que ces idées témoignent chez lui d'un réel progrès.

Il répète comme ses devanciers : « la terrible destinée est invincible, μοιριδία τις δύνασις δεινά » (*Antig.*, 951) ; « qui peut fuir quand c'est un dieu qui l'entraîne » (*Œd. à Col.*, 251) ? Mais cependant dans le gouvernement du monde, le Destin et les dieux apparaissent moins au premier plan, s'ils conduisent les événements, c'est avec la collaboration manifeste des héros. Ceux-ci réfléchissent, délibèrent, font choix du parti qui leur paraît le plus convenable, et en fin de compte aboutissent par le jeu de leur libre arbitre où le Destin avait résolu de les conduire [2]. Après bien des courses errantes, c'est de son plein gré que le malheureux Œdipe aboutit au bois des

[1] M. Croiset : *Histoire...*, t. III, pp. 227, 228.

[2] « Le mal se présente sous l'apparence d'un bien à celui dont un dieu incline l'esprit vers sa perte » (*Ant.* 623 *sqq.*). Les dieux punissent aussi l'impiété, l'orgueil, l'injustice, ou même simplement des actes mauvais accomplis par ignorance, ils frappent la postérité d'une famille coupable.

Euménides, où le Sort avait marqué la fin de ses épreuves.) C'est de lui-même, pour ressaisir la couronne de Thèbes, que Polynice vint assiéger la ville où il devait périr de la main de son frère Étéocle. Clytemnestre croit avoir pour toujours éloigné Oreste, et c'est précisément lui, sous un faux nom, qu'elle accueille ; elle meurt sous les coups de celui dont elle pensait apprendre la mort. Les héros ne se sentent plus possédés de je ne sais quel esprit d'erreur qui les pousse au crime ou au malheur comme chez Eschyle, ils se sentent désormais plus maîtres d'eux-mêmes et plus responsables de leur vie. Mais, ô ironie du sort, en s'entourant de précautions, comme dans l'*Œdipe-Roi,* ils s'acheminent précisément où les voulait la Fatalité. Sophocle ajoute donc aux conceptions métaphysiques de son devancier de fines analyses psychologiques ; et s'il était permis de faire appel à des théories théologiques bien postérieures, puisqu'elles appartiennent au christianisme, on dirait de l'un qu'il se rapproche davantage de la *prédétermination physique* des thomistes, et de l'autre qu'il rappelle plutôt la souplesse de *l'augustinisme.*

Les biens comme les maux viennent des dieux : « c'est comme il plaît aux dieux que chacun rit ou pleure », dit le chœur lorsqu'il s'apitoie sur le malheureux Ajax (*Ajax,* 383). Les dieux n'aiment pas les orgueilleux, les superbes, dont la jactance éveille leur jalousie. Les vents furent défavorables aux Grecs rassemblés à Aulis pour la guerre de Troie, et il fallut immoler Iphigénie, parce que son père Agamemnon, le chef des armées confédérées, avait offensé Artémis par son insolente vantardise durant une chasse au cerf (*Electre,* 566 *sqq.*). Œdipe se demande si les catastrophes qui ont assombri sa vie ne viennent

pas d'une antique offense commise contre les dieux par ses ancêtres. (*Œd. à Col.*, 964 *sqq.*). Dans *Antigone*, le chœur, écho des mêmes croyances, dit à la jeune fille poursuivie par la haine du roi de Thèbes, Créon : « c'est quelque faute de ton père que tu expies » (*Antig.*, 856). Quand Ulysse plaint la folie passagère d'Ajax, qui va immoler un bélier, croyant le frapper, lui, l'ennemi qu'il hait le plus, Athènè fait cette recommandation à son protégé : « Que cet exemple t'apprenne à ne jamais offenser les dieux par des paroles superbes... Un jour suffit pour abattre ou relever les grandeurs humaines ; les dieux aiment la modestie et haïssent l'impiété » (*Ajax.*, 127, *sqq.* ; voir *Antigone, in fine*).

La croyance à la jalousie, à la rancune des dieux, au châtiment de fautes simplement matérielles, fautes d'ignorance, comme celles de l'innocent Œdipe, même sur la personne de ses deux jeunes filles si pures et si nobles, sont autant de survivances de l'ancienne religion naturaliste et barbare. Sophocle n'ose renoncer à ces vieilles légendes qu'il reçoit pieusement de la tradition [1], mais cependant il leur superpose des croyances bien supérieures, sans s'inquiéter autrement de la contradiction, qui dans Euripide s'accusera au grand jour.

[1] L'Amour, conformément aux vieilles légendes, soumet à ses lois les dieux eux-mêmes. « Eros, vainqueur à qui rien ne résiste. Nul parmi les Immortels ne peut t'échapper, nul parmi les hommes éphémères, et celui que tu possèdes est en proie au délire... Vainqueur éclatant, le désir qui vient du regard caressant de la jeune fille partage l'empire du monde avec les lois souveraines ; car tout cède, quand elle se joue de nous, à la déesse Aphrodita. » *Antigone*, 781 *sqq.*; *trad. M. Croiset*, III, 273. — Ajax (*v.* 654) ira se baigner dans la mer pour calmer la colère d'Athènè ; cette lustration rappelle encore la vieille idée de propreté physique, plus ou moins assimilée à celle de pureté morale.

Dans les *Trachiniennes*, Zeus n'hésite pas à faire vendre comme esclave son propre fils, Héraklès, coupable d'avoir tué Iphitus, par ruse et non dans un combat loyal. A Électre qui a peine à dominer son irritation en voyant la prospérité de sa mère dans le meurtre et l'adultère, le chœur fait ainsi ses recommandations : « Crois-moi, crois-moi, ma fille, il te reste encore au ciel Zeus qui voit et gouverne tout, à lui confie la vengeance amère » (*Electre*, 173, *sqq.*). Dans *Œdipe à Colone* (*v.* 1095), le chœur chante : « O Zeus, souverain des dieux, toi qui vois tout, ἰὼ πάνταρχε θεῶν, παντόπτα Ζεῦς » : j'en atteste Zeus à qui rien n'est caché, s'écrie Créon (*Antigone*, 134). Et le chœur, à l'annonce de la cruauté du tyran qui vient d'ordonner de mettre à mort la pieuse Antigone, pour avoir rendu les derniers devoirs à son frère, lui rappelle avec fermeté que « les dieux accourent d'un pied rapide jusqu'à ceux qui commettent le mal » (*v.* 1103). Néanmoins ce que les dieux récompensent ou vengent, c'est surtout la piété ou l'impiété, la justice elle-même est sacrée parce qu'elle est une volonté de Zeus; la piété est récompensée dans l'Hadès, c'est presque la parole de nos saints Livres : elle reçoit des promesses pour cette vie et pour l'autre. « Quand vous ravagerez Troie, dit Héraklès, venu de l'Olympe près de Philoctète, songez à respecter les autels des dieux. Le puissant Zeus fait passer la piété avant toutes choses; elle suit les mortels jusque dans l'Hadès, ἡ γὰρ εὐσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς » (*Philoctète*, 1440 *sqq.*). — « Malheur à celui qui se laisse emporter par l'orgueil dans ses actions ou dans ses discours, qui est sans crainte de la justice, sans respect pour les temples des dieux ! Qu'il expie par un sort cruel sa coupable insolence... Si de semblables actions sont honorées, que me

sert de prendre part à des chœurs en l'honneur des dieux » (*Œd.-Roi,* 883 *sqq.*) ? Le poète montre ainsi qu'il a conscience du mérite de sa piété [1] et de ses bonnes actions, sa confiance nous prouve que nous sommes loin de la croyance à l'arbitraire des dieux. Pris à témoin dans les formules du serment, ils sont une garantie de véracité pour celui qui parle ; n'interviendraient-ils pas aussitôt en effet pour châtier le menteur qui se couvrirait de leur autorité et aurait appelé sur sa tête leurs malédictions : on se reprocherait donc de soupçonner l'homme qui a prêté serment (*Œd.-Roi,* 656).

En morale, Sophocle superpose également à d'anciennes croyances des idées supérieures qui marquent le progrès de la civilisation. Œdipe subit des maux sans nombre pour des crimes qu'il a commis par ignorance. Il a épousé sa mère sans savoir l'étroit degré de parenté qui l'unissait à Jocaste ; il a tué son père dans une bagarre où il se croyait en état de légitime défense, pensant avoir affaire à un agresseur étranger. Sa volonté est innocente, et cependant il est châtié par la Destinée. N'est-ce pas une survivance d'un ancien état où la loi morale était conçue comme une sorte de tabou, dont la

[1] Voici une prière du chœur dans *Œdipe-Roi;* elle est pleine d'art et d'émotion, mais occupée tout entière des biens temporels. « Je souffre des maux sans nombre, la contagion a frappé tout le peuple... Les fruits de la terre ne mûrissent plus, et les mères meurent dans les douleurs de l'enfantement. Plus vite que le vol de l'oiseau et que la flamme rapide, les victimes tombent en foule sur la rive infernale... Auguste fille de Zeus, envoie-nous ton secours. Fais fuir cet Arès cruel... O toi qui commandes aux éclairs étincelants, puissant Zeus, écrase-le de ta foudre. Et toi, dieu Lycien, tire de ton carquois d'or tes flèches invincibles et viens nous défendre » (*v.* 167 *sqq.).*

violation même matérielle appelait inévitablement et comme de soi des calamités effrayantes. Cependant Œdipe s'élève fort au-dessus de cette idée; il estime que la culpabilité réelle doit être appréciée d'après les intentions et non pas d'après la matérialité de l'acte[1]; il crie son innocence aux Coloniates qui l'entourent près du bois sacré des Euménides (*Œd. à Col.* 969). Et les dieux eux-mêmes approuvent en quelque sorte cette belle déclaration — qui cependant au fond les condamne — puisque la mort d'Œdipe ressemble à une apothéose et que son tombeau glorieux doit assurer la victoire à la cité qui en aura la garde. Aussi voyons-nous Antigone, devant le tyran qui lui reproche d'avoir rendu les suprêmes devoirs à son frère malgré la loi, chanter un hymne magnifique aux lois éternelles, à la piété filiale qui ne dépend pas de l'arbitraire des dieux. « Ces lois, ce n'est pas Zeus qui les a proclamées, ce n'est pas Dikè, assise sous la terre auprès des dieux d'en bas, qui a déclaré que cela devait être parmi les hommes. Non, non, je n'ai pas dû croire que tes ordres eussent assez de force contre les lois non écrites des dieux, lois inébranlables pour te mettre, toi mortel, au-dessus d'eux. Ah ! elles ne sont pas d'aujourd'hui ni d'hier ces lois-là ! Elles ont été et elles seront toujours, et personne ne peut dire quand elles ont commencé. Comment, moi, aurais-je voulu les enfreindre par crainte d'un commandement humain, certaine d'offenser les dieux si je le faisais ! Quant à mourir... non,

[1] Créon, pour ne pas se souiller et la cité de Thèbes avec lui, du meurtre d'Antigone, décide de l'enfermer vivante dans un souterrain « avec assez de nourriture pour éviter le sacrilège et épargner à toute la ville le crime de sa mort ». Le tyran redoute seulement l'exécution violente et directe ; il se croit indemne si la jeune fille meurt de faim d'elle-même au bout de quelques jours.

une telle pensée n'a rien qui m'afflige. Mais si j'avais laissé sans sépulture celui qui est né de la même mère que moi, alors j'aurais été malheureuse, je ne le suis pas aujourd'hui » (*Antig.*, 450 *sqq.*, trad. Croiset, III, 260). La piété filiale, il est vrai, se doublait, en l'occurrence, d'un devoir regardé dès la plus haute antiquité comme essentiel envers les morts. Aussi le devin Tirésias ose-t-il crier au tyran : refuser la sépulture « c'est un pouvoir que tu n'as pas, que n'ont pas même les dieux du ciel... Aussi les Furies vengeresses... s'apprêtent à t'envoyer de semblables malheurs » (*v.* 1072 *sqq.*).

Les personnages de Sophocle, malgré leurs défauts, sans lesquels ils ne seraient pas des hommes comme nous et n'auraient pas le don de nous émouvoir, représentent cependant une humanité depuis longtemps sortie de la barbarie. L'admirable Antigone elle-même est injuste pour sa sœur Ismène, Œdipe en maudissant ses indignes fils cède à un emportement qu'il devrait tempérer, Philoctète est plein d'amère rancune, et Ajax d'une haine violente. Cependant ses personnages ont horreur de s'avilir, ils ont toujours quelque illusion plus ou moins sincère, quelque motif avouable ; le mal comme tel leur répugne. Beaucoup sont des âmes très nobles. Ulysse pardonne à Ajax défunt, son ennemi mortel, et s'offre à l'ensevelir ; Thésée console le malheureux Œdipe et met la force d'Athènes au service de sa juste cause ; Antigone se sacrifie pour son père et pour son frère. Le jeune Néoptolème est pris de remords, parce qu'il a dérobé à Philoctète ses armes par ruse, il veut les lui rendre, disant : « la justice vaut mieux que l'habileté ». Plus que cela, sans l'intervention d'Héraklès, il accomplirait la promesse, feinte d'abord, de reconduire le héros

dans sa terre natale : c'est une âme droite dont la générosité ingénue nous émeut. Hémon est plein d'une respectueuse fermeté en face de son père Créon qui condamne à mort sa fiancée Antigone, il ose lui rappeler qu' « une cité ne mérite plus de porter ce nom, si elle est à la merci de la volonté d'un seul homme » (*Ant.*, 737). Cependant fidèle à l'ancienne maxime : œil pour œil, dent pour dent, le poète nous dit que « le Destin ne punit pas qui se venge d'une injure » (*Œd. à Col.*, 229). Il professe que l'homme doit se soumettre aux maux envoyés par les dieux, sous peine d'aggraver encore sa peine et de se rendre alors indigne de pitié (*Philoc.*, 1316).

Sophocle, qui plût tant à ses contemporains, nous révèle donc un véritable idéal de justice et d'humanité qui tendait à transformer la civilisation de son temps. C'est une grande âme pleine de confiance dans les intuitions du cœur. Quelle émotion touchante chez ce vieil Œdipe, quand il serre une dernière fois ses filles dans ses bras ! Comme Électre s'attendrit sur son frère enfin retrouvé ! Ajax, ce vieux guerrier brutal, sur le point de mourir, pleure sur son fils, sur sa patrie, sur ses vieux parents. Sophocle fit profiter la religion grecque de l'élévation que donnent les plus nobles sentiments humains.

EURIPIDE

Euripide n'est postérieur à Sophocle que de quelques années (480-406), mais il a grandi au milieu de la fermentation d'idées qui transformait l'âme grecque : il reflète beaucoup plus son siècle qui se détachait des traditions religieuses. Eschyle et Sophocle sont plus préoc-

cupés de l idéal de grandeur, de force ou de beauté qui se reflète chez les vieux héros ; plus observateur des réalités et des caractères qui évoluent sous ses yeux, Euripide peint les hommes tels qu'il les voit. Chez les premiers, l'épuration des idées au sujet des dieux s'accompagne encore de foi et de confiance en eux, chez Euripide se révèlent l'hésitation, le doute, parfois la négation plus ou moins voilée. Par déférence pour la coutume, ou par crainte de représailles, il utilise les légendes divines et héroïques, mais c'est pour discuter plus librement à leur occasion les plus difficiles questions de théologie et de morale. La scène est pour lui une chaire, et la mythologie un cadre convenu, une forme commode. Les dieux apparaissent dans le prologue, ils servent de machines à dénouement par une intervention finale qui fixe une situation. On nous dit bien qu'ils conduisent les choses humaines, mais ensuite on voit les événements provoqués par les passions, les préjugés, les intérêts, autant de causes naturelles. Le poète nous rappelle, il est vrai, que ces causes ont les dieux pour auteurs, mais en d'autres passages, il se corrige lui-même, disant que les hommes personnifient leurs passions lorsqu'ils se disent conduits par les dieux.

A cette époque, tous les esprits supérieurs « s'efforcent de mettre le vin nouveau dans de vieux vaisseaux. Ils transforment les mythes traditionnels, afin de les mettre en harmonie avec leurs propres sentiments religieux et moraux. Ils travaillent à éliminer ce qui leur paraît choquant et indigne des dieux... Euripide reprend les anciennes traditions... ; en réalité, il abandonne le rôle de conciliateur, parce qu'il considère tout essai de conciliation comme à peu près impossible. Au lieu d'atténuer, d'adou-

cir les traits choquants de la mythologie, il les conserve donc fidèlement, mais il oppose à l'image qu'il obtient ainsi du monde des dieux un blâme formel, une désapprobation éclatante [1]. »

Ce qui caractérise Euripide, c'est une sensibilité très vive et un esprit curieux, mobile, tout porté à l'analyse. Les événements de la vie réelle retentissent dans son âme en ces émotions poignantes qui rendent ses tragédies si pathétiques. Tout l'intéresse et pique sa curiosité : les secrets mobiles des actions humaines, les préjugés sociaux, les dessous de la politique, les règles des mœurs, la nature de la Divinité, l'origine des choses. Il saisit vite les petits côtés des solutions courantes, il écoute les philosophes, il s'interroge lui-même, il lit beaucoup, il passe de longues heures en méditations solitaires.

Mais si son intelligence est captivée par l'ingéniosité des vues nouvelles, elle en voit trop vite les défauts secrets pour s'y attacher avec fermeté, elle n'a pas assez de vigueur pour en faire un système : il reste plutôt un penseur qu'un philosophe.

M. M. Croiset imagine ainsi l'évolution de cet esprit : « Au début, des doutes pour ainsi dire épars, une sorte d'irrévérence contenue encore qui se laisse deviner çà et là (*prologue d'Alceste*) ; puis de plus en plus l'allusion fréquente aux pensées secrètes, aux méditations solitaires, à l'état d'esprit des sages isolés de la foule (*Médée*, 298 ; *Hippolyte*, 374) ; enfin de véritables professions de foi sous des noms de personnages mythologiques, des décla-

[1] Gomperz : *Les Penseurs de la Grèce*, t. II, p. 14. Il faut noter cependant les modifications qu'il introduit, par exemple, dans les légendes d'Iphigénie à Aulis et d'Hélène, mais c'est plutôt pour *amener des coups de théâtre* que pour amender ces vieux récits.

rations de philosophie indépendante qui scandalisent le public athénien... A-t-il jamais eu une doctrine ferme qui le satisfît? Rien n'est moins certain... Qu'on relève chez lui une tendance marquée à voir dans les choses une force immanente qui les pousse et qui est leur nature même, peut-être aura-t-on raison ; à une condition toutefois, c'est qu'on ne fasse pas d'un rêve philosophique une philosophie proprement dite. Il y avait des contradictions dans ses vues sur l'univers et sur les dieux ; il y en avait aussi dans ses jugements sur l'homme. Ce qu'on peut noter de plus constant en lui à cet égard, c'est une tristesse qui va parfois jusqu'à l'amertume [1]. »

Cette âme inquiète, toute vibrante d'émotions, si facilement charmée par les sensations que lui apportent la mer, les sources, les forêts montagneuses, ce peintre de la tendresse sous toutes ces formes et de l'amour avec toutes ses fiévreuses ardeurs, ne pouvait manquer de s'exalter à cette période de guerres, de révolutions intérieures, et de transformations philosophiques et religieuses. Il loue la paix comme « la plus belle des Immortelles » (*Cresph.,* frag.), il vante l'opulence, les familles nombreuses et le progrès des arts qui l'accompagnent, il adjure le peuple de songer aux morts futurs quand il vote la guerre (*Suppl.*). Il déteste les devins, qui soutirent

[1] *Histoire*, t. III, p. 305. GOMPERZ, III, 11, attribue ce pessimisme d'Euripide à son esprit d'analyse. C'est un grand destructeur d'illusions, il est revenu de bien des choses, sa croyance n'est jamais la tranquille possession. De plus il eut de nombreux ennemis parmi les conservateurs de l'époque (dans toute sa vie il ne fut couronné que cinq fois . la première fois après quinze ans d'efforts, en 440 : il fut marié à deux reprises et souffrit de déboires domestiques ; enfin il vit les malheurs provoqués par la longue guerre du Péloponèse.

aux naïfs leur argent pour des oracles mensongers.

On voyait alors pulluler dans la démocratie athénienne les politiciens, les flatteurs du peuple ; comme il fustige cette engeance qui brigue les faveurs populaires (*Hécube*) ! Il gémit sur l'inconstance des démocraties, où les entreprises n'ont pas de suite (*Hécube*), sur leur jalousie égalitaire, sur leur envie qui fait expier au sage la supériorité de ses lumières (*Médée*), sur leur turbulence sans frein, particulièrement celle des matelots. La foule des athlètes, gens vaniteux et cerveaux vides, lui répugne non moins que les orphiques qui mettent leur salut dans des rites et des pratiques de dévotion (*Hippol.*). Lui qui sort de famille modeste, il a remarqué que l'orgueil des grands ne pardonne pas aux petits d'avoir raison, qu'entre eux les grands se soutiennent, que cependant la ruine de leur fortune entraîne celle de leur considération. Ce qu'il préfère, c'est cette égalité de tous sous l'empire des lois qu'entretient seule la classe moyenne. Il ne porte pas dans son cœur les femmes grecques d'alors, retirées dans le gynécée, ignorantes, coquettes, médisantes, passant leur temps en visites, occupées à ourdir des intrigues ou à tromper leur mari. « Jalouses, voilant leur lubricité d'une pudeur affectée, esclaves de leurs sens, plus malfaisantes que la vipère et le feu » : voilà les épithètes qu'il leur prodigue ; surtout il recommande au pauvre de ne pas épouser une femme riche. Cependant il a mis sur la scène des héroïnes très touchantes et très pures comme Polyxène, Iphigénie et Andromaque, il a vanté les ineffables douceurs de l'hymen avec une femme douce, au cœur noble.

Euripide vécut dans l'intimité de Périclès ; il écouta les leçons du sophiste Prodicas et connut Socrate. Mais

on le met particulièrement en relation avec le philosophe Anaxagore. Cependant il n'a pas, ainsi que ce philosophe, considéré l'Air et l'Éther comme les premiers éléments sortis du monde primordial, mais la Terre et l'Éther. On a aussi rapproché d'Anaxagore le *fragment* 902, où le poète fait l'éloge de l'âme pure qui contemple l'ordre éternel de la nature [1]. Les spéculations nouvelles de ces philosophes, qui s'affranchissaient des vieilles croyances et tentaient une explication rationnelle des choses, durent séduire l'esprit d'Euripide. Nous connaissons l'homme, son milieu, les influences qu'il a reçues, passons à l'analyse de ses opinions religieuses.

De nombreux passages sont conformes à l'ancienne croyance à l'intervention des dieux dans les choses humaines, intervention soumise elle-même à l'inévitable nécessité. « Tous les mortels subissent des épreuves tôt ou tard envoyées par les dieux », dit à Hermione sa nourrice (*Androm.*). « Je n'ai été que l'instrument des dieux et de la fortune », s'écrie Oreste pour se justifier après le meurtre de sa mère (*Électre*). A la nouvelle de la mort violente de Néoptolème à Delphes, le chœur chante encore : « c'est un dieu qui a voulu et accompli ce malheur » (*Androm.*). Tandis que la malheureuse Hécube pleure sur les ruines fumantes de Troie sa patrie, le chœur y reconnaît le fatal arrêt des dieux (*Hécube*). Plusieurs des tragédies d'Euripide se terminent sur le sentiment des voies mystérieuses de la divinité. « Les dieux manifestent leurs volontés sous bien des formes, et souvent ils

[1] ZELLER cite les témoignages des anciens sur les rapports d'Euripide et d'Anaxagore. *La Philosophie des Grecs*, t. II, trad. Boutroux, p. 387, note 4.

trompent nos prévisions dans la réalisation de leurs desseins » (*Troi.*, *Androm.*, *Bacch.*, *in fine*).

Thésée, sur le point d'entrer en lutte avec Thèbes pour donner une sépulture honorable aux héros argiens tombés sous ses murs, prononce ces paroles mémorables : « Assisté de la divinité qui me protège, je veux combattre... Je ne demande qu'une chose, c'est d'avoir avec moi les dieux qui honorent la justice : leur appui seul donne la victoire. La valeur ne sert à rien aux mortels, s'ils n'ont pas la faveur divine » (*Suppl.*, 387 *sqq.*). Le même Thésée bénit les dieux qui ont civilisé les hommes, leur ont donné l'intelligence et le langage, et chaque jour fécondent la terre pour les nourrir (*Suppl.*, 197 *sqq.*). Hélène proteste contre son ravisseur en Égypte, et rappelle à sa sœur Théonoé que les dieux haïssent la violence ; s'ils permettent d'acquérir des biens, ils défendent de les ravir. D'ailleurs celle-ci en convient, elle ajoute même que l'injustice est punie jusque chez les morts dans les Enfers (*Hélène*). Thésée, à la lecture des tablettes sur lesquelles son épouse, qui vient de se suicider, a écrit contre Hippolyte une ignoble accusation, jette au visage du jeune homme ces invectives : « Malheureux, tu as osé souiller la couche de ton père, sans craindre l'auguste regard de Zeus ! » La vengeance divine peut tarder, mais les succès des méchants finissent par mal tourner. Les enfants payent pour leurs parents, l'épouse pour l'époux et réciproquement : c'est la solidarité dans le crime et la peine. Les enfants d'une race fondée sur le crime sont voués aux malheurs, reconnaît Héraklès, quand il a tué les siens dans un moment de folie (*Hér. fur.*) ; Thésée, à la mort de son épouse et de son fils, avoue qu'il expie les fautes de ses ancêtres (*Hipp.*). D'ail-

leurs les dieux sont jaloux des succès des mortels, ils ne permettent pas qu'ils soient durables, rien de plus capricieux que la fortune. Aphrodite se venge sur le chaste Hippolyte qui lui préfère la vierge Artémis; Héra verse la haine dans le cœur d'Eurysthée contre Héraklès, parce qu'il est le fruit de l'adultère de Zeus (*Héracl.*); Actéon est dévoré par ses chiens pour s'être vanté de surpasser Artémis à la chasse : « souvent un dieu humilie la grandeur pour la rendre plus modeste » (*Tèlèphe, frag.*), les dieux haïssent les orgueilleux.

Cependant au-dessus des dieux planent les arrêts irréfragables du Destin. A la fin de la tragédie d'*Hélène,* ses frères, les divins Dioscures, apparaissent à Ménélas et s'excusent de ne l'avoir pas sauvé plus tôt des mains de ses ravisseurs ; « les dieux et le Destin en avaient décidé autrement ».

Lorsque Athènè apparaît à Thoas, roi de Tauride, pour lui intimer l'ordre de laisser partir Oreste avec sa sœur et son ami Pylade, elle lui dit : « La Nécessité t'impose cette loi, comme elle l'impose aux dieux » (*Iphig. en Taur., in fine*). « C'est une maxime des sages, lisons-nous encore, que rien ne prévaut contre l'inflexible Nécessité » (*Hélène*). On voit que la plupart des conceptions antiques se retrouvent dans le théâtre d'Euripide. Dans la bouche du devin Tirésias qui prétend justifier les extravagances des Bacchantes, il met cette réflexion que les esprits conservateurs durent goûter : « Avec les dieux, ne faisons pas les habiles. Les traditions de nos pères, celles qui depuis leur temps sont arrivées jusqu'à nous, ne seront ébranlées par nulle sagesse humaine, pas même par les plus fortes raisons que puissent trouver les génies transcendants. » Et le chœur d'ailleurs, faisant écho à ces paroles, répond :

« Loin de nous les subtiles pensées que nous communiquent des esprits orgueilleux ! Ce que croit et pratique simplement le plus grand nombre, telle est ma loi ! » Ce n'est pas non plus sa propre pensée, mais celle du peuple qui joint à la tranquille ignorance le désir d'une vie honnête et pieuse, qu'il exprime ainsi peu après : « Un esprit modeste est exempt de soucis ; je n'envie pas la science [1], j'aspire à un bonheur plus grand et plus durable : mener une vie pure et pieuse. »

Mais en réalité Euripide a l'esprit trop averti pour s'abandonner docilement aux croyances traditionnelles. Tout d'abord, ses héros s'attaquent aux vieilles légendes léguées par l'ancien naturaliste. « Apollon m'a fait commettre le plus abominable des crimes, en m'ordonnant de tuer ma mère », dit Oreste à sa sœur Électre ; aussi se demande-t-il si ce ne serait pas un mauvais génie qui aurait pris les traits du dieu ; les Dioscures eux-mêmes blâment discrètement l'oracle criminel du dieu de Delphes. A leur tour, ils sont pris à partie par le chœur, parce que, tout dieux qu'ils soient, ils ont laissé assassiner leur sœur Clytemnestre. Dans la même tragédie d'Électre (734 *sqq.*), le chœur élève des doutes sur le pouvoir de Zeus qui, selon la légende, aurait changé la course du soleil en punition d'un adultère de Thyeste : « Ces fables, en effrayant les mortels, dit le poète, profitent au culte des dieux. » Amphitryon rappelle à Zeus son inconduite avec Alcmène et l'abandon dans lequel il laisse son propre fils Héraklès, il va même jusqu'à lui crier en face : « Certes, je te surpasse en vertu » (*Hér.*

[1] Ou bien : « Je préfère la sagesse qui n'excite pas l'envie. »

fur.). A cette occasion, Thésée ose formuler à son tour ces critiques sévères : « Les dieux n'ont-ils pas formé entre eux des unions que réprouvent toutes les lois ? N'ont-ils pas, pour régner, chargé leurs pères de liens honteux ? » Il invoque il est vrai une circonstance atténuante, la Destinée, mais rien n'y fait, le coup est porté aux vieilles légendes. Phèdre, qui aime son beau-fils, s'étonne du peu de liberté laissée à son cœur, tandis que les dieux sont si libres dans leurs amours. Iphigénie, sur le point d'être immolée à Aulis, ne peut croire que les dieux exigent de pareils sacrifices, elle émet aussi des doutes sur le festin de Tantale (*Iph. en Taur.*, 372 *sqq.*). D'ailleurs le poète au dernier moment lui substitue une biche « pour ne point souiller l'autel d'Artémis » ; quant au chœur, il avait déjà crié à l'armée grecque sa honte : elle aurait dû défendre la pure jeune fille contre la haine des dieux. Euripide fournit une explication naturaliste de la légende qui contait les origines de Dionysos. A sa naissance, Zeus, pour tromper la haine de Héra, lui aurait livré en *otage*, ὅμηρος, une image de Dionysos formée d'éther ; plus tard on aurait joué sur les mots, il aurait été dit *né de la cuisse*, ἐν μηρῷ, de Zeus (*Bacch.*, 265 *sqq.*). Dans l'enchaînement des événements, Euripide fait un tel appel aux causes secondes, c'est-à-dire aux passions, aux intérêts, aux préjugés, il entrevoit à tel point la notion de loi naturelle, que l'intervention des dieux dans les choses humaines se trouve parfois écartée comme illusoire, ou plus ou moins identifiée avec la nécessité même des choses.

Auparavant, le personnage tragique était aux prises avec des ennemis extérieurs, désormais ils sont devenus intérieurs, c'est dans son cœur que s'est transporté le

combat dramatique. Les Euménides, qui chez Eschyle poursuivent Oreste pour boire son sang, ne sont plus chez Euripide, que la voix du remords qui s'exalte dans l'âme du malheureux jusqu'à l'hallucination. De quoi souffres-tu ? lui dit Ménélas. « C'est la conscience qui me fait sentir l'atrocité de mon action », répond Oreste : la mythologie a fait place à la psychologie. Il en vient à prendre sa sœur qui le soigne si tendrement pour une des Furies : ce n'est plus qu'une maladie mentale (*Oreste,* 248, 387 *sqq*.). Dans *les Troiennes,* 963 *sqq*., Hécube conteste le rapt violent d'Hélène par Pâris ; c'est la beauté du jeune homme qui la séduisit tout simplement, dit-elle ; le mythe est ramené à des proportions naturelles.

Euripide ne fait pas grand cas de l'art des devins. « Combien la science des devins est misérable et mensongère. On ne lit pas la vérité dans les flammes de l'autel ni dans le chant des oiseaux... Implorons la faveur des dieux et laissons la divination... Le bon sens et la prudence : voilà les meilleurs devins » (*Hélène*. 743 *sqq*.). « Quiconque se flatte de connaître les choses divines, ne sait qu'une chose, mentir » (*Philoct.,* frag.).

Les héros du poète s'expriment parfois sur les dieux avec une hésitation voisine du scepticisme. Hécube s'étonne que les dieux aient laissé détruire Troie, où tant de sacrifices leur avaient été offerts. Talthybios, à la vue de la malheureuse reine, s'écrie à son tour : « O Zeus, que faut-il croire ? Que tu as les yeux sur les mortels ? ou bien qu'on t'a fait cette réputation mensongère, qu'il n'y a point de dieux, et que c'est le hasard qui mène les affaires humaines » (*Hécube,* 484 *sqq*.) ? L'infortunée princesse, au milieu de ses malheurs, adresse à Zeus une prière en termes si insolites, que Ménélas en marque son étonnement : « O toi qui soutiens la terre et y résides,

lui dit-elle, qui que tu sois, dieu que nous ne pouvons connaître, nécessité de la nature ou intelligence des mortels, je t'adore, ô Zeus ! car c'est toi qui, par des voies mystérieuses, conduis selon la justice toutes les choses humaines » (*Troi.*, 877 *sqq.*). Héraklès semble laisser en suspens la question de l'existence des dieux ou du moins de leur nature : « S'ils sont vraiment dieux, ils n'ont besoin d'aucun mortel », comme le disent de honteuses légendes (*Hérakl. fur.*, 1250). Un fragment de *Bellérophon* nous montre un personnage niant l'existence des dieux, parce que l'on voit d'odieux tyrans tenir en esclavage des hommes pieux ; d'ailleurs on a beau prier les dieux, ajoute-t-il, il faut travailler tout de même : il est vrai que cette impiété était punie à la fin de la pièce. Par la bouche d'Hécube, le poète nous dit que nous distinguons le juste et l'injuste par la loi (de la conscience) qui est supérieure aux dieux ; après tout, n'est-ce pas même grâce à elle que nous connaissons leur existence (*Hécube*, 800) : c'est presque faire de la connaissance de la Divinité une création de la conscience. Euripide paraît au fond fermement attaché à l'unité divine, mais sa pensée n'est pas très consistante quand il s'agit d'en déterminer la nature [1]. Dans le *fragment* 941, recueilli par Cicéron (*De natura deor.*, II, 25, 65), nous trouvons cette affirmation inspirée d'Anaxagore : « Tu vois cet éther qui s'étend à l'infini dans les hauteurs célestes et qui

[1] « Dans les *fragments* (904) il est dit que celui qui gouverne toutes choses s'appelle tantôt Zeus, tantôt Hadès ; ce qui semble indiquer l'opinion suivant laquelle les dieux populaires sont simplement les différents noms d'une même divinité. On voit aussi (*fragm.* 781, 11 *sqq.*) Hélios identifié à Apollon selon la tradition orphique. » ZELLER : *La philosophie des Grecs*, trad. BÉLOT, III, p. 18, note 2. — « L'esprit d'Euripide se plaît à flotter dans un scepticisme vague ; des propositions comme celles-ci : « Les dieux,

embrasse la terre de ses fluides étreintes. C'est Zeus, crois-le ; c'est le dieu, sois-en persuadé. » Dans un autre fragment, nous lisons également : « O jeune fille, tu as été engendrée par l'éther, à qui les hommes donnent le nom de Zeus » (*fr.* 877). Il faut noter que pour Anaxagore, et vraisemblablement aussi pour Euripide, cet éther intelligent est un principe subtil mi-spirituel, « pénétrant les choses à la manière d'un fluide étendu » (*Zeller,* II, p. 403). Il a communiqué au chaos primordial le mouvement et l'ordre, c'est pourquoi il est le *Nous* (*Cf.* GOMPERZ, I, p. 230).

La morale d'Euripide est l'image de ce Grec sensible, qui a souffert, a conversé avec les sophistes et vécu dans une démocratie où les vieux usages étaient devenus pesants et où s'exaltaient les tendances égalitaires. Voici les préceptes qui reviennent le plus souvent sur les lèvres de ses personnages. La vertu et la piété *éloignées de tout excès* sont pour l'homme les biens les plus précieux. Il ne faut pas s'enorgueillir de ses avantages ni désespérer dans le malheur. Un bonheur modeste n'excite pas l'envie, il est plus en sécurité ; la vie est soumise à tant de traverses, qu'il faut goûter celui qui s'offre à nous ; si l'on songeait aux maux auxquels vient d'échapper le jeune enfant ravi à ses parents, on escorterait son cercueil d'un chant de fête. Il faut savoir se plier aux volontés de la nature, mais

quels que soient les dieux » (*Oreste* 410) — Zeus, *quel que soit Zeus,* car je ne le connais que par ouï-dire — témoignent d'un agnosticisme religieux qui est précisément celui qu'affichait Protagoras au début de son livre... Zeus c'est Anagkè, la Nécessité des lois naturelles, l'Éther, le Ciel lumineux ou l'air qui enveloppe la terre (*frag.* 877, 941), c'est encore l'Intelligence humaine. » P. DECHARME : *Op. laud.,* pp. 127 et 128 ; cf. p. 285.

aussi avec modération. Hippolyte manqua de sagesse et fut puni pour avoir méprisé Aphrodite : on ne se dérobe pas impunément à une loi naturelle, surtout à celle qui veut que l'homme fonde une famille ; d'autre part aussi, la folie de l'amour conduit à tous les excès. Cypris se venge du jeune homme chaste qu'elle fait mourir, mais elle provoque la réprobation. Même dans son affection pour ses enfants, le sage est pondéré, afin de ne pas les efféminer (*Erecth., frag.*).

Malgré cette parole cependant, Euripide est le poète de la tendresse et de la compassion. Les misères humaines ne le laissent pas insensible, car elles peuvent l'affecter à son tour (*Andromède, frag.*). Dans la tragédie d'*Hélène*, quel touchant tableau de la fidélité conjugale, des efforts faits par l'héroïne et Ménélas pour retrouver leur foyer, leur fille Hermione, leur amour ! Le poète, qui a dit tant de mal des femmes, peut-être surtout en raison de discordes domestiques, paraît n'en avoir que plus apprécié la vie de famille. « La meilleure des richesses, c'est d'avoir une honnête femme » (*Andromède, frag.*). Quelle tendresse émue chez Andromaque pour ses fils Astyanax ou Molossos, chez Jocaste qui vient pleurer sur le corps de ses deux enfants morts et dont elle veut encore une dernière fois caresser le visage ; quels adieux déchirants de Médée aux siens, tandis qu'elle hésite à les sacrifier !

« Cette Iphigénie, cette Polyxène, cette Macarie, qui, dans la fleur de la jeunesse et de la beauté, se dévouent avec un si généreux entraînement, à un trépas prématuré (pour leur famille ou leur nation) ; cette Evadné qui se précipite dans le bûcher de son époux, à qui elle ne veut pas survivre ; cette Alceste, qui, pour sauver les jours du sien, s'arrache volontairement à toutes les joies de la

vie ; cette Andromaque qui se livre pour racheter son jeune fils ; cette Électre qui oublie ses propres maux pour veiller avec la tendresse inquiète d'une mère au chevet d'un frère souffrant et malheureux : voilà des tableaux aussi nobles qu'ils sont touchants [1] ! »

Ses héros s'émeuvent vite pour une belle cause. Achille, au péril de sa vie, veut défendre Iphigénie sur le point d'être immolée ; avec Thésée toute Athènes se lève pour arracher, fut-ce au prix de la guerre, les corps des chefs argiens à la rancune de Thèbes ; Pylade s'expose à tous les dangers pour son ami Oreste ; Hippolyte mourant pardonne à son père et soutient son courage.

A l'école des sophistes, Euripide a appris à se défier des coutumes reçues, il marque non sans acrimonie la part conventionnelle de bien des traditions sociales. La noblesse, dit-il, n'est qu'une question d'argent, puisque le noble ruiné est méprisé, l'homme du peuple qui s'est enrichi a vite le premier rang (*Œolos, Alcmène, frag.*). Une haute naissance ne suffit pas : « Ce qui vaut mieux que d'être bien né, c'est de bien vivre » (*Ægée, frag.*) « Il a sans cesse rompu des lances en faveur de l'égalité de tous les êtres humains... Il ne craint pas d'ébranler un des piliers de la société antique, l'esclavage, en ruinant la base sur laquelle il repose. Le nom seul, dit-il, et non la nature, distingue les bâtards des enfants légitimes et la convention seule établit entre les esclaves et les libres, une différence que la nature ignore. Bien souvent, dans la poitrine de l'esclave méprisé, bat un cœur plus noble que dans celle de son maître [2]. »

[1] Patin : *Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 49, Paris, 1877.

[2] Gomperz : *Op. laud.*, t. II, p. 16. Il se réfère aux passages cités dans l'introduction de Nauck, note 67. — Euripide élève la voix

Le poète montre fréquemment tous les inconvénients de la pluralité des épouses ; par la bouche de Ménélas, il rappelle que la femme a autant de droit que l'homme à la fidélité conjugale (*Androm.*). Il flétrit le tyran usurpateur qui se met au-dessus des lois, et n'a point honte de commander à des hommes qui lui sont égaux en droits (*Antig.*, *frag.*). Il n'est pas militariste : des généraux naissent par milliers pour un ou deux sages seulement, dit-il (*Palam.*, *frag.*).

L'esprit critique d'Euripide saisit vite le faible de beaucoup de préjugés sociaux ; c'est nn intellectualiste et un humanitaire qu'ils choquent profondément, parce qu'ils ne se raisonnent pas et sont injustes et durs. Son individualisme, qui n'est pas sans analogie avec celui de Tolstoï, dut être pour eux un dissolvant, seulement l'écrivain russe est passé par le christianisme, et il réprouverait certainement ce mot du tragique païen : « rien ne vaut le plaisir de se venger d'un ennemi ».

Il est sceptique sur les croyances traditionnelles relatives aux morts. « Nous n'avons pas l'expérience de l'autre vie, nous ne savons pas ce qui se passe sous terre, nous sommes dupes de fables vaines », dit sa vieille nourrice à Phèdre, affolée par la passion (*Hipp.*, 192 *sqq.*). Dans *Les Troiennes* (*v.* 638), Hécube pleure ses morts et semble se consoler en songeant qu'ils ne souffrent plus : « Celui qui est mort oublie ses maux et ne peine plus. » La vierge Macarie, s'offrant à l'immolation pour assurer le succès à l'entreprise des Héraclides, se demande si l'on garde sous terre quelque sentiment : « Ah ! puisse-t-on

contre la guerre et la conquête dans les *Suppl.*, 491 *sqq.*, et *fragm.* 286, *v.* 10-12.

n'en pas garder, conclut-elle, car si les mortels doivent retrouver là-bas toutes leurs peines, où donc chercher un refuge? Ne dit-on pas que la mort est le plus sûr remède à tous les maux » (*Héraclides*, 591 *sqq.*)? Dans le *fragment* 536 de la tragédie perdue de *Méléagre*, un personnage recommande de faire du bien aux vivants, car les morts ne sont plus que limon et ombre vaine. « A quoi bon haïr toujours si tout meurt, le corps comme le reste, ce ne serait pas d'un sage! » lisons-nous dans un fragment de *Philoctète*.

Cependant on trouve dans les tragédies d'Euripide un courant moins sceptique, qui rappelle les traditions orphiques et les opinions d'Anaxagore et d'Archélaüs. « L'âme des défunts cesse de vivre, mais, réunie à l'éther immortel, elle conserve un sentiment qui ne meurt point, γνώμη ἀθάνατος » (*Hélène*, 1012 *sqq.*). Le contexte semble indiquer que le poète y voit une récompense pour les justes. Dans *Les Suppliantes*, 533 *sqq.*, Thésée invite les Thébains à rendre les honneurs de la sépulture aux chefs argiens : « Laissez donc maintenant la terre recouvrir ces morts et les éléments de leur être retourner chacun à son origine, l'esprit à l'éther, le corps à la terre. Car le corps ne nous appartient pas en propre, sinon pour l'habiter durant notre vie. »

Avec Euripide apparut nettement le désaccord entre les croyances religieuses et les besoins de la pensée et de la vie morale. Il fut sur la scène le représentant de ce groupe de libres esprits qui, sous l'apparence d'un certain respect extérieur, sapaient les vieilles légendes; il fut l'écho parfois prudent, parfois osé de la libre pensée d'alors : ce n'est pas sans raison que Voltaire lui a été comparé. S'il n'est pas vraisemblable que ces critiques aient beaucoup entamé la foi populaire, du moins son

théâtre est la preuve que la pensée grecque cherchait de plus en plus à s'affranchir des idées religieuses reçues jusque-là.

Toute une pléiade de jeunes poètes qui avaient subi l'influence des sophistes marchèrent sur les traces d'Euripide, Aristophane les ridiculisa dans *Les Grenouilles*. De leurs œuvres il ne nous est resté que des fragments. L'un d'eux, d'un certain Critias, qui fut l'un des trente tyrans, nous a été conservé par Sextus Empiricus (Nauck : *Trag. gr. frag.*, 2e éd., p. 771), il est extrait de la tragédie de *Sisyphe*. Cet impie était, selon la tradition, condamné par les dieux à rouler sans fin son rocher, mais Critias mettait dans sa bouche toute une théorie sur l'origine de la croyance aux dieux, derrière ce personnage il était ainsi à l'abri contre toute accusation d'athéisme. Les hommes auraient d'abord vécu sous le règne de la violence et de l'injustice : on châtiait les criminels, mais les brigandages continuaient dans le secret. Alors un sage s'avisa de persuader aux hommes qu'il y a des dieux qui voient tout, et auxquels n'échappe pas le mal même commis au fond du cœur. Il représenta les dieux comme trônant dans le ciel où se font les fracas terribles du tonnerre, où brillent le soleil et les constellations, d'où descendent les pluies fécondantes. Grâce à cette terreur, le règne des lois fut substitué à la violence : « le sage avait ainsi fait accepter le meilleur des enseignements en enveloppant la vérité de mensonges. » La religion, pour Critias, était donc née d'une préoccupation de moralité publique et privée : c'était un mensonge bienfaisant. N'était-ce pas favoriser chez les spectateurs le scepticisme envers les dieux ?

Quelques fragments du comique Épicharme, né vers

le milieu du VIe siècle, révèlent aussi l'influence des philosophes. Il disait à propos de la mort d'un homme : « Son être qui était composé, s'est décomposé ; il est reparti vers l'endroit d'où il était parti, la terre retournant à la terre, le souffle vers les hauteurs. Quel sujet de plainte en cela ? Je n'en vois aucun » (*frag.* dans Müllach-Didot, 263). Ce texte rappelle Anaxagore, et cette invitation à se soumettre à une loi de la nature fait songer à la ph losophie cynique.

Dans un autre passage (*fr.* 206-212), il prend l'exemple de la poule qui couve ses œufs pour donner la vie à ses petits, afin de montrer la sagesse répandue ans la nature : la réflexion philosophique sur l'univers a décidément succédé à l'anthropomorphisme Qui n'en serait également frappé dans ce texte conservé par Diogène Laërce (III-10) : Le Chaos n'est pas le premier des dieux, pour la simple raison qu'il n'est rien de premier dans l'univers, car d'où ce premier tirerait-i son existence ? Les dieux sont donc éternels, et le monde est toujours passé par une série de formes qui se répètent encore sans cesse.

Aristophane, né vers 445, semblerait à première vue hostile aux dieux populaires qu'il représente comme gourmands, débauchés, niais et poltrons. Cependant son esprit conservateur, son hostilité contre les philosophes, le fait que ses contemporains ne le comprirent point en ce sens, doivent nous mettre en garde contre cette interprétation. Rire à gorges déployées des vices et des mésaventures des dieux, qui après tout n'étaient dans la mythologie que des hommes agrandis, mais non plus vertueux, ne paraissait pas au peuple une impiété, dès lors qu'on leur offrait ensuite de bon gré l'encens et les

victimes qui leur étaient dus. Cependant, peut-on nier qu'en étalant ainsi sur la scène les travers et les ridicules des dieux, à une époque où la réflexion morale et philosophique était éveillée chez un grand nombre, il n'ait pas singulièrement aidé ceux auxquels il reprochait l'abaissement des vieilles mœurs et des vieilles croyances ?

Il ridiculise les vices de la démocratie, le rôle intéressé des démagogues et des sycophantes, les spéculations stériles et le scepticisme des sophistes ; mais en même temps, il calomnie odieusement Socrate, il peint les mœurs du temps avec un réalisme corrupteur, il se moque des devins (vg. : *Nuées,* 330 ; *Oiseaux,* 521), il ridiculise les dieux et les prêtres comme dans *Les Grenouilles, La Paix* et *Plutus.* C'est un conservateur et un aristocrate qui a en horreur les bassesses de son époque, qui en voit surtout les travers et se retourne d'instinct vers les temps passés [1]. Son programme est tout négatif, ou plutôt que

[1] « Son attitude vient du mécontentement que le présent lui inspire, non de sa croyance au passé... Il traite les dieux avec une telle désinvolture, il leur prête tant de ridicules, de vulgarités, de vilenies ; il les traîne aveo un si beau sans-gêne dans la fange des passions humaines, que l'on ne pouvait qu'en rire de franc cœur et de ce rire qui vient du doute et du mépris... Hercule est représenté comme un fier-à-bras, dont le premier et le dernier argument est toujours d'étrangler les gens (*Oiseaux,* 1575 ; Bacchus comme un imbécile bavard et un gobe-mouches (*Grenouilles*) ; Mercure comme un personnage sans foi, un glouton qui a trouvé son paradis dès qu'il a des pâtés, des jambons et des tripes grillées à engloutir. Ainsi le voulaient les traditions de la comédie. » Prométhée, dans les *Oiseaux*, vient avertir Pisisthérus que l'Olympe tout entier crie famine et se désespère, que les dieux étrangers menacent de s'armer contre Zeus, depuis qu'on n'offre plus de victimes dans la ville construite entre ciel et terre. Poséidon, poussé par la faim, tout roi des mers qu'il soit, troque son sceptre contre quelques victuailles. Vers la fin du *Plutus*, les prêtres se lamentent sur le manque de piété du peuple, le peu de sacrifices

dis-je? il n'a pas de programme. Au fond si la piété, comme on l'a dit, fait partie de son patriotisme, ce n'est point qu'il ait la foi vive, et bien que la religion lui paraisse liée aux anciennes mœurs, pour elle il n'aurait pas le courage de retenir sa verve railleuse. « Dans sa pièce des *Oiseaux,* Dèmèter est mise au défi de faire pousser le blé, lorsque les oiseaux auront mangé le grain ! Celui qui a écrit cela a bien l'air de croire que le blé sort tout seul du grain et que Dèmèter n'y est pour rien. Toutefois... pas plus en fait de religion qu'en fait de politique ou de morale, on ne se représente ce joyeux poète descendant au fond de sa conscience et se demandant à lui-même ce qu'il croyait réellement : il est très probable que cela dépendait des jours, des sujets..., de son humeur..., des hasards de sa verve [1]. »

Malgré qu'il en ait, ce conservateur a donc subi l'influence de son temps. La libre réflexion est née en Grèce et va se diffusant avec précaution d'abord, dans des écoles et des cénacles assez fermés, puis elle se risque au grand jour et aboutit à quelques procès d'impiété ; les croyances populaires elles-mêmes n'échappent pas à cette transformation. Il n'est pas sans intérêt de rechercher les origines, les causes et les progrès de cette crise, particulièrement au VIe et au Ve siècle.

offerts, parce qu'eux-mêmes n'ont désormais plus rien à manger. Dans les *Nuées*, le *Juste* ne trouve rien à répliquer à la critique impudente qu'il entend faire de l'inconduite de Zeus, et de la vieille éducation, il se déclare vaincu et prêt à passer aux rangs des débauchés. Il est donc permis de conclure que « Aristophane, l'immortel adversaire des jeunes, est un de ceux qui contribua le plus puissamment à préparer la défaite des vieux. Personne ne se joua, comme lui et des dieux et des croyances qui s'y rattachaient. » Cl. Piat : *Socrate*, 14 *sqq.*, Paris, 1900.

[1] M. Croiset : *Histoire...*, t. III, p. 531.

I

LES PHILOSOPHES, LES MÉDECINS, LES HISTORIENS, LA DÉMOCRATIE, LES SOPHISTES

SOMMAIRE

Pas de dogmatique grecque, l'idée nouvelle de loi naturelle. — Les philosophes antésocratiques : Thalès, Anaximandre, Anaximène, Xénophane, Parménide, Héraclite, Pythagore, Anaxagore, Empédocle, Démocrite. — Les sciences naturelles, la médecine. — L'histoire, Hécatée, Hérodote, Thucydide. — L'état social, les vices de la démocratie. — Les Sophistes, l'individualisme, l'amoralisme. — Les procès d'impiété, Socrate victime du parti conservateur.

CHAPITRE II

Les philosophes, les médecins, les historiens, la démocratie, les sophistes.

La religion grecque ne possédait pas de système doctrinal, elle était plutôt formée d'un ensemble de légendes et de rites, remontant pour la plupart à une époque très reculée, époque d'ignorance et de barbarie. Avec le progrès de la civilisation, les premières découvertes de la science, le travail de la réflexion sur le monde et les vieilles traditions, il fallut bien reconnaître son insuffisance : de nouveaux besoins étaient nés, la critique accrut de jour en jour son acuité et sa sphère d'influence. Au ve et au ive siècle on vit, chose inouïe, des hommes qui se vantaient d'être athées. Ce radicalisme était la position extrême. Évidemment, si les dieux étaient ce que racontaient les mythes, il n'y avait plus qu'à nier leur existence. Mais pourquoi la philosophie ne s'exercerait-elle pas plus simplement à amender les légendes et la conception des dieux, pour les mettre en harmonie avec les pensées nouvelles ? Un autre courant suivit cette voie moyenne, il aboutit finalement à la dogmatique alexandrine ; de cette dogmatique « moderniste », nous devons raconter surtout la crise initiale [1].

[1] « Quelle était donc la cause d'un pareil état d'esprit ? Platon la cherche très loin (*Lois*, X, p. 886, *b*, *d*), dans les vers des poètes théogoniques, qui ont chanté la naissance du ciel et de l'univers comme ayant précédé celle des dieux, et qui ont donné de ces

A mesure que les esprits se familiarisèrent davantage avec la notion de lois naturelles gouvernant le cours des choses, ils abandonnèrent l'ancienne conception religieuse d'après laquelle le monde était plein de volontés capricieuses qui se combattaient. En conséquence, les uns se contentèrent de subordonner les divinités à un dieu suprême, et le polythéisme tendit au monothéisme ; les autres plus radicaux, transformèrent l'antique cosmogonie en une simple cosmologie rationnelle, où les éléments et leurs lois d'union et de désagrégation remplaçaient les dieux. Gomperz (I, pp. 49, 54) pense avec beaucoup d'autres [1] que les Grecs d'Asie particulièrement profitèrent du savoir des castes sacerdotales de Chaldée et d'Égypte, mais esprits plus libres que celles-ci soucieuses avant tout de sauvegarder leurs traditions religieuses, ils ne craignirent pas de rompre peu à peu avec le passé.

LES PHILOSOPHES ANTÉSOCRATIQUES

Thalès de Milet, en Ionie, voyait dans l'eau *l'élément* primordial dont les choses sont faites, tandis que chez

dieux une idée peu édifiante. Il croit encore la découvrir plus près de lui et avec plus de raison, dans l'enseignement des physiologues et dans celui des sophistes... (A cette époque, l'élite de la jeunesse se trouvait exposée à prêter l'oreille à des athées qui raisonnaient leur athéisme. » P. Decharme : *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 139. Cet ouvrage nous a été très utile pour la composition de ce chapitre.

[1] Voir surtout P. Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène*, vg. 70 *sqq*. On sait par exemple que Thalès a pu, à Sardes en Lydie, se familiariser avec la civilisation assyro-babylonienne. Il se représentait la terre comme un disque plat reposant sur l'eau : Babyloniens et Égyptiens ont pu lui suggérer cette idée.

Homère, Océan et Tèthys étaient un couple de *personnes* qui donnaient naissance à tous les êtres. Il expliquait les tremblements de terre par les infiltrations de l'eau dans le sol, n'était-ce pas porter atteinte aux vieilles croyances qui attribuaient à Poséidon « ébranlant la terre » ces terribles commotions ? Il prédit, dit-on, l'éclipse de soleil du 28 mai 585 ; or, mesurer les mouvements réguliers de l'astre principal, n'était-ce pas compromettre la croyance d'après laquelle le soleil était un dieu auquel il fallait offrir des sacrifices ? Expliquer naturellement les éclipses n'était-ce pas dissiper un mystère aussi sacré qu'effrayant ? Thalès, il est vrai, selon Aristote, déclarait le monde « plein de dieux », mais peut-être ne faut-il voir dans cette pensée qu'une survivance de l'antique animisme, la croyance à des esprits.

Pour Anaximandre de Milet (610-547), la terre est un disque presque plat, planant librement dans l'espace, autour duquel tournent les astres. Les dieux ne sont pour rien dans l'organisation du monde, celui-ci vient d'une matière primitive indéterminée, l'*apéiron,* qui contenait virtuellement d'abord la terre, l'eau et le feu. Ces éléments s'étant différenciés, puis superposés grâce à un mouvement tourbillonnant, la terre parut alors avec la mer en partie évaporée par le feu, puis enfin l'air qui enveloppe même les astres ; ceux-ci ne sont d'ailleurs que des roues ignées pourvues d'ouvertures par lesquelles le feu jaillit continuellement. Les êtres vivants se seraient formés dans la vase marine, l'homme aurait achevé ses métamorphoses dans le corps d'un poisson. Rien dans la nature n'échappe à la destruction et à la transformation : les astres eux-mêmes, bien qu'ils soient des dieux, n'ont que l'avantage de jouir d'une existence rela-

tivement longue. Le soleil n'est plus Hélios fils d'Hypérion, mais une roue de feu vingt-huit fois plus grande que la terre, et sa sœur Séléné, l'amante silencieuse d'Endymion, un autre cercle de feu dix-neuf fois plus grand que la terre. Le tonnerre n'est qu'un vent violent qui fait effort pour s'échapper des nuées, les pluies sont des vapeurs qui retombent, et non pas Zeus qui verserait les eaux célestes.

Anaximène de Milet, mort vers 528 ou 524, explique les éclipses par l'interposition de corps sombres qui accompagnent les astres ; les dieux doivent, comme les autres êtres, leur origine à l'air, ils sont sans doute puissants et vénérables, mais, comme toutes choses, sujets au dépérissement.

Xénophane, né à Colophon en Ionie (575?-490), puis retiré à Élée, au sud de l'Italie, se livra à de violentes attaques contre les dieux populaires. L'anthropomorphisme de ses contemporains le révoltait. Si les animaux savaient et pouvaient dessiner, dit-il, ils feraient aussi les dieux à leur image, les chevaux à la ressemblance des chevaux, les bœufs à la ressemblance des bœufs. Aussi voyons-nous les Éthiopiens donner à leurs dieux la couleur noire et le nez camus (*fr.* 15, 16, Diels).

Les hommes ont aussi prêté aux dieux le vol, l'adultère, les tromperies réciproques, également à leur image ; aussi blâme-t-il vivement Homère et Hésiode, « leurs fictions et leurs bavardages frivoles, où il n'y a rien de bon » (*fr.* 1, Diels). N'allait-on pas jusqu'à montrer le tombeau de Zeus en Crète, et celui de Dionysos à Delphes, jusqu'à prétendre que les dieux étaient nés, que plusieurs étaient passés par la mort ?

Xénophane s'élève donc contre cette impiété : les dieux

ne naissent ni ne meurent, ils sont éternels comme le monde. « Il y a, disait-il, un seul dieu très grand parmi les dieux et parmi les hommes ; ce dieu ne ressemble aux mortels, ni quant au corps ni quant à la pensée ; il voit, pense, entend tout entier ; loin de toute peine, sa pensée et sa volonté gouvernent tout ; il reste sans cesse au même point, sans jamais se mettre en mouvement » (*fr.* 23, 24, 25, 26, Diels). La vraie piété consiste à invoquer la divinité avec un cœur pur, et à lui demander de pratiquer la vertu.

Le dieu suprême de Xénophane ne fait très probablement qu'un avec le monde, dont il est en quelque sorte l'âme universelle, immuable, tandis que le monde change sous son impulsion directrice ; les dieux sont des esprits subordonnés qui gouvernent des régions particulières : c'est donc une sorte de panthéisme, et *non le monothéisme absolu* (*Cf.* GOMPERZ, I, p. 173, DECHARME, p. 49).

Pour Xénophane, Iris, la brillante messagère des dieux, l'arc-en-ciel, n'est qu'un nuage multicolore, et les Dioscures qui apparaissent aux marins, de petites nuées lumineuses.

Son disciple Parménide, qui florissait vers 500, écarte comme des apparences illusoires, toutes les données de nos sens sur le monde ; seul est réel dans notre univers matériel ce qu'il offre à la pensée, de tout unifié, d'indestructible, de parfait, de lois immuables : cet être qu'il conçoit sphérique pour qu'il soit parfait, est d'ailleurs soumis aux lois d'un déterminisme *logique* inflexible (*Cf.* ZELLER : *La Phil. des Grecs*, trad. BOUTROUX, II, pp. 51, 52). *A priori*, et par une série de déductions pures, il caractérise les propriétés de l'être seul réel,

celui que construit la raison [1]. Quant aux apparences sensibles, il en esquisse cependant une explication à l'usage des esprits qui ne peuvent se hausser jusqu'à la vraie doctrine. Autour de la terre obscure et dense, sont placés des cercles concentriques lumineux et ignés où résident les dieux, spécialement la Nécessité et l'Amour ; le dernier cercle, sur lequel leur clarté se détache, est sombre.

A l'opposé de Parménide, Héraclite d'Éphèse, son contemporain, voit surtout dans l'univers des transformations incessantes ; l'extrême mobilité de la flamme lui fait considérer le feu comme l'élément primordial de l'universel écoulement de toutes choses.

Il reproche à Hésiode sa distinction des jours fastes et néfastes, il blâme les orgies dionysiaques, l'adoration des images sacrées, « c'est parler aux murs et oublier la nature des dieux » (*fragm.* 61), l'usage des purifications avec le sang des victimes, c'est se souiller davantage ; il veut qu'on n'offre des sacrifices qu'avec une âme très pure, ce qui est fort rare, ajoute-t-il.

Les dieux, qu'il ne nie pas, sont formés d'un feu plus subtil. L'élément primordial de l'univers tout entier est en effet le feu, qui, sans trêve ni merci, désagrège et recompose tout, d'après des lois nécessaires. Éteindre un incendie au moyen de l'eau, par exemple, consiste à changer le feu en eau par l'évaporation. La loi suprême de l'éternel devenir est sagesse, c'est le Logos, la Nécessité, l'Ordre souverain. Connaître la loi ou la raison uni-

[1] « Il professe un matérialisme réel, bien qu'assez abstrait, celui d'un cartésien avant la lettre dépouillant le réel de tout ce qui lui paraît sensible. » A. LECLÈRE : *La philosophie grecque avant Socrate*, p. 601, Paris, Bloud, 1908.

verselle et s'y conformer, tel est le premier devoir ; à la mort, l'âme, élément divin, feu subtil, se libère de la matière. Cette conception, qui révèle bien un Grec par le sentiment de l'harmonie des choses, nous éloigne fort des conceptions d'Homère ou d'Hésiode, de leur mythologie exubérante qui peuplait le monde de volontés capricieuses, dont il n'y avait qu'à s'assurer la bienveillance.

Une légende relativement récente racontait que Pythagore (584-504 environ), étant descendu aux enfers, y avait vu l'âme d'Hésiode attachée cruellement à une colonne d'airain, et celle d'Homère pendue à un arbre et tourmentée par des serpents (Diog. Laerce, VIII, 1, 21). N'était-ce pas rappeler en traits vigoureux le mépris du maître pour les fables qui outrageaient la majesté divine ? Les vrais dieux de Pythagore sont les nombres. Ayant remarqué que la hauteur des sons dépendait de la longueur des cordes vibrantes, laquelle pouvait être exprimée en chiffres, une généralisation abusive lui avait fait voir dans les nombres et leurs rapports, la véritable essence cachée de toutes choses, des êtres véritablement personnels. L'univers est sphérique. Au centre brûle le feu central, résidence de la monade suprême : l'Un, le Premier, père de tous les nombres, éternel démiurge qui maintient l'ordre des choses. Unie à la dyade, la monade engendre tous les autres nombres par addition et multiplication. Après cela, il importait peu que l'école pythagoricienne appelât le feu central la mère des dieux, la demeure de Zeus ; l'Un, Apollon, ou le soleil reflet du feu central ; la dyade, Artémis, Rhéa ou Erato, parce que de son commerce naissent les nombres ; quatre, nombre à assiette solide, Héraklès ; cinq, Némésis, etc. ; cette mythologie numérique, cette interprétation mathématique des

légendes transformait totalement le panthéon traditionnel. (*Cf.* Decharme, 361, *sqq.*)

De même, la métempsycose professée par Pythagore paraît bien étrangère aux anciennes conceptions religieuses de la Grèce. Quant à la morale de son école, elle n'est pas non plus, malgré quelques vieux tabous conservés, l'obéissance à cet ensemble de coutumes dont les dieux se montrent les justiciers, mais la douce invitation que l'âme ressent au fond d'elle-même d'imiter dans sa vie, dans la famille et dans l'État, l'ordre et l'harmonie qui éclatent de toute part dans l'univers : ainsi l'âme ressemble à Dieu.

Anaxagore de Clazomènes, en Ionie (500-428), dépouille hardiment le soleil et la lune de leur divinité, pour soutenir que l'un est une masse incandescente de fer ou de pierre, l'autre une terre : il fut même poursuivi à Athènes comme impie pour ce fait et dut se réfugier à Lampsaque (Diog. Laerce, l. II, 3, 8, 12, 15). Son explication de l'origine des choses s'écarte tout à fait des traditions cosmogoniques, elle prive Gaia, Ouranos, Kronos et Zeus de leur rôle dans la genèse des mondes. C'est le *Nous*, substance matérielle, éther extrêmement subtil et fluide, intelligent au suprême degré et répandu dans tout l'univers, qui a débrouillé le chaos primitif éternel où les éléments des choses étaient confondus, puis les a abandonnés aux lois mécaniques de l'agrégation et de la désagrégation.

Poète et hiérophante, médecin et magicien, Empédocle, né à Agrigente, en Sicile, vers 490, s'affranchit aussi des vieilles légendes. Parlant d'un dieu, il dit dans un passage qui nous a été conservé : « Il n'a ni la tête qui orne le corps de l'homme, ni des bras... ni des pieds... Il est

seulement une âme sacrée et infinie dont la pensée, dans son rapide essor, parcourt tout l'univers » (*fr.* 133, Diels). La philosophie prend le pas sur la mythologie. A l'origine des choses la sphère cosmique contenait les quatre éléments éternels : Zeus ou Héphaïstos (le feu), Héra (l'air, l'éther), Aïdôneus (la terre), Nestis (l'eau), groupés dans l'immobilité par l'Amitié plus forte que la Discorde. Mais la Discorde parvint à rompre cet équilibre ; depuis lors ce sont des alternatives d'agrégation et de désagrégation des quatre éléments dans tous les êtres, jusqu'au retour à l'équilibre général suivi lui-même d'une rupture, et ainsi de suite sans trêve. Les dieux traditionnels sont nés de la combinaison des quatre éléments plus anciens qu'eux. Aphrodite a formé, avec ces principes premiers, tous les autres êtres animés ; les dieux vivent très longtemps, mais un jour ils doivent eux-mêmes rentrer dans la confusion primitive de la sphère cosmique.

Les âmes, qui, comme les dieux et les démons, sont formées par la combinaison des quatre éléments (ZELLER, II, 251, note 2), s'unissent à des corps d'animaux ou se purifient de leurs fautes après la mort par une série de transmigrations successives chez des êtres supérieurs ou plus sages ; amendées par la vertu, l'ascétisme et certains rites magiques purificatoires, elles deviennent enfin elles-mêmes des dieux. Comme les pythagoriciens, il interdit de tuer les animaux, et par conséquent il rejette les sacrifices sanglants, parce qu'on risquerait d'immoler ses parents (*fr.* 136, 137, Diels).

Pour Démocrite d'Abdère, en Thrace (milieu du v[e] siècle également), les dieux sont sans influence sur les événements de ce monde, tous régis par des lois nécessaires. C'est la frayeur, à la vue des éclairs ou des éclipses, qui

a fait penser que les dieux étaient la cause de ces phénomènes (SEXT. EMP., IX-24). Il croit comme Empédocle que les dieux sont formés d'atomes subtils : ils ont une forme humaine, aussi se sont-ils fait apercevoir des hommes, car ce sont des génies aériens qui voyagent dans l'espace et qui peuvent nous aider ou nous nuire. La nature se meut en dehors de leur volonté, en vertu de ses propres lois ; les atomes se dissocient ou s'associent en un tourbillon perpétuel, auquel n'échappent pas les dieux eux-mêmes : donc bien que vivant très longtemps, ils sont mortels. Quant aux dieux populaires, ce sont, la plupart du temps, des personnifications des forces de la nature. On cite de Démocrite des sentences morales comme celles-ci : le bien consiste à ne pas commettre l'injustice, mais aussi à ne pas la vouloir ; la beauté du corps est un avantage digne des animaux, si l'intelligence ne la relève ; la vérité nous échappe, etc.

Peu à peu s'est donc formée chez les penseurs grecs l'idée d'une *nature* qui ne doit aux dieux traditionnels ni son organisation, ni sa vie, mais dominée par des lois nécessaires immanentes et harmonieuses, entrevues très confusément dans l'antique Moïra. La civilisation progressant, on a rejeté ou du moins interprété [1] les vieux mythes naturistes ; servir les dieux n'est plus le but de la vie, mais plutôt acquérir la connaissance de l'ordre du monde, accepter joyeusement de faire partie de son admirable déterminisme, garder la paix et l'équi-

[1] Vers la fin du VIe siècle, Théagène de Rhégium avait essayé de sauver l'autorité d'Homère si vivement combattue par Xénophane, par l'interprétation allégorique.

libre de l'âme, puisque tout est réglé avec mesure et que l'on collabore au grand œuvre : c'est une morale indépendante de la divinité, morale d'intellectuels et d'artistes, qui n'aurait pas déplu à Spinoza.

LES SCIENCES NATURELLES, LA MÉDECINE

Un autre courant rationaliste est sorti des écoles des médecins. En invitant à l'observation attentive des faits, observation d'autant plus attentive que les intérêts en jeu, la vie humaine, sont plus précieux, la médecine poussait à rejeter les recettes anciennes, inspirées de la magie et de rapprochements superficiels ; elle éliminait aussi de la nature le caprice et l'arbitraire pour lui substituer le déterminisme régulier, si fatal aux anciens dieux homériques.

L'armée grecque devant Troie était accompagnée de ses médecins, Podalire et Machaon, fils d'Asclépios, qui était lui-même fils d'Apollon, tous deux dieux guérisseurs. Les malades venaient particulièrement implorer Asclépios dans ses sanctuaires à Épidaure, à Cnide, à Cos, à Rhodes, à Cyrène. Il se forma des corporations, Asclépiades, qui soignaient au nom du dieu ; leur art consistait surtout en recettes bizarres, en formules magiques, en exorcismes. Les maladies étant regardées comme une punition des dieux, l'œuvre des esprits malfaisants, ou la conséquence de maléfices des sorciers. On apaisait la colère de la divinité courroucée par es prières ou des sacrifices, on conjurait les esprits par des flatteries ou des menaces, on parait aux mauvais sorts par des sortilèges contraires : le tout sans oublier des

amulettes, quelques plantes médicales ou quelque onguent préparé selon des formules secrètes. L'euphraise passait pour guérir les maux d'yeux, parce que sa corolle porte une tache noire qui rappelle la pupille; l'hématite en raison de sa couleur rouge passait pour arrêter l'hémorragie, on exilait la jaunisse dans le corps d'oiseaux jaunes. Dans l'*Iliade* les blessures des guerriers sont ointes de baume; dans l'*Odyssée* il est question d'herbes magiques, et on parle d'hémorragie arrêtée par incantation (ἐπαοιδῇ, XIX, 457). Mais dès le VIe siècle, les problèmes médicaux furent abordés dans un esprit plus libre. Déjà Alcméon de Crotone, contemporain de Pythagore, avait reconnu dans le cerveau l'organe central de l'activité intellectuelle; la surdité et la cécité seraient causées, selon lui, par le fait que le cerveau dérangé de sa position normale obstruerait les canaux ou nerfs apportant les impressions du dehors; le sommeil serait amené par la raréfaction du sang au cerveau (Cf. *Le Système nerveux central,* par J. Soury, I, p. 5, Paris, 1899). Au Ve et au IVe siècle les médecins grecs étaient réputés les premiers du monde; le plus illustre d'entre eux fut Hippocrate, né vers 460 dans l'île de Cos. Les écrits hippocratiques mis sous son patronage et dont quelques-uns peut-être sont de lui, remontent, pour un certain nombre du moins, au dernier quart du Ve siècle [1]. Le Crotoniate Démocédès touchad es honoraires annuels

[1] Les soixante-douze ouvrages, dont les plus anciens sont : *De l'ancienne Médecine ; Des Airs, des Eaux, des Lieux ; Du Régime dans les maladies aiguës ; Des Épidémies*, ont été traduits en dix volumes in-8° par Littré, Paris, 1839-1861. — Consulter Gomperz : *Op. laud.*, t. I, pp. 291 *sqq.*, l'article *Médecine*, dans la *Grande Encyclopédie*, avec une nombreuse bibliographie.

qui montèrent jusqu'à 16,400 drachmes ou francs, somme énorme pour l'époque; il devint médecin du roi Darius (521-485) et de la reine Atossa qu'il guérit. Les frères chypriotes Onasilos, ayant rendu, comme médecins militaires, de précieux services durant le siège d'Edalion par les Perses, en furent récompensés par de grands honneurs et un riche domaine. On tenait donc alors déjà le savoir médical en très haute estime.

Les médecins s'engageaient par serment, terminé par de solennelles invocations aux dieux, à assister les malades selon leur science et leur pouvoir, à s'abstenir de tout emploi criminel des remèdes, à refuser des poisons et des abortifs, à ne pas pratiquer la castration, opération très réprouvée des Grecs, à garder inviolablement les secrets professionnels, à respecter l'honnêteté avec leurs clients, libres ou esclaves, des deux sexes (LITTRÉ, IV, 628 *sqq.*).

Les médecins grecs savaient interroger leurs malades, observer l'état de la respiration, les déjections, le sommeil et les rêves; le traité *Des Articulations* contient des détails précis sur la réduction des fractures; on connaissait le rôle des veines comme canaux d'irrigation sanguine. les artères étaient, croyait-on, généralement remplies d'air; on avait remarqué les rapports de certaines gibbosités avec la phtisie.

Un livre intitulé *Du Régime* nous apprend que « la condition fondamentale de la santé est d'observer une juste proportion entre le travail et la nourriture (entre les dépenses et les recettes) en tenant compte de la constitution de l'individu, des différences d'âges, de saisons, de climats ». La santé des vivants est conditionnée par un juste équilibre entre la chaleur, principe actif, et l'hu-

mide, principe passif. Un certain Hérodicos de Cnide estimait que les hommes tombent souvent malades parce qu'ils mangent trop, vu leur peu d'exercice. Il provoquait le vomissement pour juger du degré de digestibilité des aliments divers pris en même temps (LITTRÉ, VI, 484, 606).

Dans un autre livre intitulé *Des Chairs* (LITTRÉ, VII), on nous dit qu'il n'y a rien de commun entre la moelle des os et la moelle épinière, celle-ci est en relation avec le cerveau ; un autre passage donne une notion exacte de la phonation provoquée par le passage de l'air dans la trachée.

L'auteur du livre *Des Airs, des Eaux et des Lieux,* tente d'établir une dépendance étroite entre les caractères des peuples et les conditions physiques auxquels ils sont soumis. Dans un ouvrage *Sur l'Épilepsie*, un médecin philosophe s'emporte contre les charlatans qui veulent guérir les maladies avec des incantations : pour lui, l'épilepsie est tout simplement une maladie cérébrale. Un autre livre sur la *Maladie Sacrée,* mal caduc ou épilepsie, qui passait aux yeux du peuple pour être envoyée par les dieux (une sorte de possession), critique fort ce préjugé courant. Selon lui, toutes les maladies sont humaines et naturelles, mais aussi divines, puisqu'elles sont toutes produites par les éléments : le chaud, l'humide et le froid qui sont divins. Les Scythes attribuaient à la divinité les eunuques de naissance et les révéraient spécialement, mais l'auteur du livre des *Airs, des Eaux et des Lieux* (LITTRÉ, p. 78), corrige cette opinion. « A moi aussi, dit-il, ces maux me paraissent divins, et également tous les autres ; aucun plus divin, aucun plus humain que l'autre... Chacun d'eux possède une nature (cause natu-

relle), et aucun ne se produit sans elle. » Le courant de la pensée médicale affranchit donc lui aussi les esprits des anciennes croyances, il incorpore le divin aux lois de la nature dont il devient le principe régulier et nécessaire : c'est une nouvelle source de critiques contre la religion anthropomorphiste.

LES HISTORIENS

Parmi les légendes mythologiques au sujet des dieux et de leurs rapports avec les hommes, beaucoup étaient contradictoires, invraisemblables, immorales; les historiens devaient donc être amenés à faire un choix entre elles, à exercer leur critique aux dépens de la religion traditionnelle.

Hécatée de Milet, né vers 540, nous avertit, au début de son livre sur les *Généalogies*, qu'il n'écrit que ce qui lui paraît vrai, les récits des Grecs étant souvent divers et ridicules; cependant il admet les fables de l'hydre de Lerne et du bélier qui portait Phrixos. Au contraire il ne croit pas qu'il y ait à la porte des Enfers un chien du nom de Cerbère : selon lui, c'était un serpent cruel, qui habitait autrefois une caverne du cap Ténare, et dont Héraklès se rendit maître. Cette interprétation supprimait la descente du fils d'Alcmène aux Enfers et l'existence du monstre redoutable Cerbère. De même, pour Hécatée, le triple Gérion, géant à trois têtes vaincu par Héraklès, était un ancien roi d'Épire auquel il aurait volé des bœufs. Hécatée corrige donc certaines traditions poétiques en les ramenant à des faits historiques ; il prélude par là à l'évhémérisme.

Le charmant conteur grec, Hérodote, dont le goût du merveilleux était si vif et le respect des dieux non moins profond, se refuse cependant à ajouter foi à certaines légendes. La mythologie lui parle des satyres, hommes aux pieds de chèvre rencontrés surtout en Arcadie, de la magicienne Circé qui métamorphosa les compagnons d'Ulysse en porcs : or, il se refuse à croire cependant que des Scythes aient des pieds de chèvre, ou bien à certains jours se changent en loups (IV, 25, 105). A Dodone, on lui raconte que l'origine du sanctuaire vient d'une colombe, originaire de Thèbes, en Égypte, qui aurait expressément invité les Dodoniens à établir en cet endroit un oracle de Zeus. Hérodote préfère une autre explication où le merveilleux est absent : une femme vouée au culte de Zeus thébain aura été enlevée par les Phéniciens et vendue à Dodone où elle aura institué l'oracle. Le langage de la barbare restant un gazouillement inintelligible, on aura dit qu'une colombe avait parlé par cette voix humaine (II, 54, 55). Il ne peut croire, malgré le récit des gens d'Égine, que les statues de Damia et d'Auxésia se soient agenouillées pour ne point se laisser enlever de leur piédestal, puis soient restées dans cette posture (V, 86). Le fait que les dieux viendraient la nuit dans les temples se reposer sur des lits préparés, comme à Thèbes par exemple, ne lui paraît pas digne de foi. On racontait d'Héraklès, qu'arrivé en Égypte, il fut saisi par la foule pour être immolé à Zeus thébain, mais qu'il brisa ses liens et tua ses gardiens. Hérodote n'hésite pas à qualifier cette fable de « propos sot et inconsidéré », car, ajoute-t-il, « est-ce qu'il est naturel » qu'un homme à lui seul ait pu en tuer tant d'autres ? (II, 45.) L'historien grec préfère donc instinctivement le *vraisemblable*, parce

qu'il se rapproche davantage du *naturel ;* n'est-ce pas en histoire ce que nous avons déjà constaté dans les sciences et la philosophie ? L'application rigoureuse de cette règle de la vraisemblance eût bouleversé toutes les traditions mythologiques : Hérodote ne s'en sert que timidement et avec précaution, parce qu'il a foi aux dieux, mais d'autres moins pieux et moins timorés viendront, qui ne s'imposeront plus ces ménagements.

Quant à Thucydide, « le langage qu'il tient sur les choses divines n'est pas celui d'un athée... Il paraît croire à Apollon et à la vérité de ses oracles. Croit-il pour cela à l'existence de tous les autres dieux et à toutes les fables qu'on racontait sur eux? On ne saurait à cet égard rien affirmer. Cependant l'impression que laisse la lecture de son œuvre peut porter à croire que cette action divine à laquelle il fait, de temps en temps, allusion par les expressions τὸ θεῖον, ἡ τύχη ἐκ τοῦ θείου, n'est plus pour lui ce qu'elle était pour les anciens poètes, même pour Hérodote, le jeu mobile de volontés changeantes et capricieuses, mais au contraire une action régulière, ordonnée ; et peut-être l'idée de la divinité se liait-elle dans son esprit à l'idée des lois qui régissent le monde [1]. »

[1] P. DECHARME : *Op. laud.*, p. 90. — GOMPERZ : *Op. laud.*, I, p. 537, porte un jugement à peu près analogue, il remarque que Thucydide ramène les éclipses (III, 28, VII, 50), les ouragans (VII, 79), les inondations (III, 39), Charybde (IV, 24), à des causes *naturelles;* il avait rompu lui aussi avec les croyances populaires.

L'ÉTAT SOCIAL, LES VICES DE LA DÉMOCRATIE

L'évolution politique et sociale, les luttes des classes si fréquentes du VIIe au IXe siècle, les relations commerciales et les voyages, furent à leur tour un dissolvant pour la morale et la religion.

La royauté héréditaire avait d'abord disposé de tous les pouvoirs, religieux, militaire et judiciaire. Vers le IXe siècle environ elle en avait été dépouillée en grande partie au profit de l'aristocratie : *Egaux, Eupatrides, Hippobotes, Géomores* selon les cités. Dès le VIIe siècle, les charges diverses qui remplacent la monarchie sont entre les mains des nobles élus par leurs pairs : c'est le régime *oligarchique.*

Plus tard, certains citoyens de classe inférieure ayant acquis une situation exceptionnelle grâce à leur fortune acquise par le trafic, la cité en divers endroits est répartie en diverses classes d'après la fortune ; les hautes charges sont réservées non plus aux seuls nobles, mais aux riches : c'est le régime *ploutocratique.*

Aussi bien, chez les classes laborieuses : paysans, marins, commerçants, grandit le désir de la liberté et de l'égalité ; ils s'aperçoivent qu'ils ont le nombre et la force, ils entrent en lutte un peu partout contre les riches propriétaires qui leur font payer de gros intérêts. Au plus fort de la lutte le parti propriétaire parvient parfois à donner le pouvoir à un *tyran,* ou celui-ci s'en empare par violence comme Pisistra à Athènes, ou bien d'un commun accord un homme expérimenté est choisi pour réformer la constitution : tel fut Solon à Athènes en 594, il accorda à l'assemblée de tous les citoyens le droit de

voter l'impôt, la paix ou la guerre, les magistratures restèrent encore réservées aux trois premières classes.

A la fin du VI[e] siècle la *démocratie* entre en scène, le régime fondé à Athènes en 508 par Clisthène en est le type entièrement réalisé. Les citoyens étaient rangés en dix tribus, non plus d'après la fortune ou la naissance, mais d'après leur domicile. On cessa de se réunir autour du foyer des Eupatrides pour adorer leurs ancètres ; chaque tribu eut son héros tutélaire, et Zeus herkéios, *gardien de l'enceinte*, avec Apollon patrôos ou *paternel*, furent choisis comme les protecteurs communs. Les Eupatrides perdirent ainsi le monopole du culte, le sacerdoce put alors devenir annuel et accessible à tous.

Quant à ceux qui n'étaient associés à aucun culte, parce qu'ils ne faisaient pas partie des antiques *gentes*, ils furent répartis comme les autres et eurent désormais « un dieu et un foyer » : la naissance ou la religion ne mettaient donc plus d'entraves à l'exercice de la liberté politique [1]. Les rivalités de classes ne furent cependant pas apaisées, l'histoire intérieure de beaucoup de cités n'est alors que celle des luttes des factions démocratiques et aristocratiques qui se disputent le pouvoir et l'exercent tour à tour. L'accession de tous aux droits politiques eut pour conséquence heureuse d'augmenter notablement les forces militaires de l'Attique, aussi put-elle être le centre de la résistance contre les Perses, qui furent vaincus à Marathon en 490, à Salamine en 380 et à Platée en 479. Les divisions, les incohérences, les jalousies, les concussions affaiblirent la démocratie athénienne, surtout durant cette longue guerre du Péloponèse où Sparte sa

[1] Voir Fustel de Coulanges : *La Cité antique*, p. 335-336.

rivale triompha (431-404); elle dut aussi reconnaître la suprématie de Philippe de Macédoine, en 337.

Sous la direction modératrice du génie de Périclès, Athènes, il est vrai, prospéra. Mais après sa mort (429), elle devint souvent la proie de démagogues ambitieux, de flatteurs qui exploitèrent les passions de la multitude au lieu de l'éclairer et de la rappeler à l'honneur, au patriotisme et à l'humanité [1]. A cette époque, Athènes est véritablement le centre intellectuel de la Grèce ; elle compte plus de 25,000 citoyens, 150,000 esclaves et 100,000 métèques ou étrangers. Les magistrats sont généralement tirés au sort annuellement, ce qui écarte des charges publiques les hommes de carrière, les capacités ; seuls les stratèges et les chefs de la marine sont soumis à l'élection. L'assemblée du peuple est l'arbitre

[1] « L'égoïsme manifeste des grands États, leurs violences à l'égard des petits, leurs succès mêmes ébranlèrent la morale publique. Les luttes incessantes à l'intérieur offraient libre carrière à la haine et à la vengeance, à l'avidité et à l'ambition. On s'habitua à violer, d'abord le droit public, ensuite le droit privé, et la malédiction attachée à toute politique conquérante se manifesta précisément dans la destinée des villes les plus puissantes, telles qu'Athènes, Sparte, Syracuse. La déloyauté avec laquelle l'État violait les droits d'autrui (*v. g.* : les menaces affichant l'amoralité — la force mesure du droit — des Athéniens contre Mélos, ajouterons-nous) détruisit chez ses propres citoyens le respect du droit et de la loi... Le changement fréquent des lois sembla justifier cette opinion, que leur existence n'était pas fondée sur la nécessité, mais uniquement sur le caprice et l'intérêt des puissants du jour... Celui qui se sentait supérieur en intelligence ne pouvait être disposé à voir dans les décrets d'une foule ignorante une loi inviolable. » ZELLER : *Op. laud.*, tr. BOUTROUX, II, p. 455-456. — Cependant, GOMPERZ, I, 462, écrit : « La tyrannie de la majorité a incomparablement moins menacé la liberté individuelle dans l'Athènes du ve siècle que dans la plupart des autres pays et des autres époques historiques. »

absolu des destinées de l'État ; elle est sujette aux caprices, aux colères, aux passions, aux enthousiasmes comme au découragement qui caractérisent les foules. Chaque citoyen qui assiste à l'assemblée reçoit un triobole comme dédommagement, de là, l'abandon du travail manuel, une population désœuvrée, à l'affût des nouvelles, en quête de beaux diseurs qui la flattent.

La noblesse cherche à ressaisir le pouvoir, elle forme dans cette vue des sociétés secrètes, elle ne recule ni devant l'appel à l'étranger, ni devant les coups d'État et les proscriptions. Dans la guerre du Péloponèse, certaines cités prennent parti pour Athènes, d'autres pour Sparte, parce que l'une est pour les idées nouvelles et la démocratie, l'autre pour l'aristocratie : c'est au fond une lutte de classes. Démocrates et aristocrates se combattent à Tarente, à Syracuse, à Corcyre, à Corinthe, à Argos. Les fausses dénonciations, les proscriptions sanglantes se multiplient, la jalousie, l'ambition, mènent les cités ; par surcroît, les sophistes trouvent à tous les vices quelque justification subtile, on perd la notion du juste et de l'injuste. « Des fils de grandes maisons devinrent des banqueteurs, des coureurs de femmes, des pédérastes... le peuple comme toujours suivit l'exemple donné. Qu'on se figure, par exemple, ce qu'il fallait de corruption morale pour qu'Aristophane osât porter sur la scène des inventions telles que l'histoire des petites truies de Mégare et le dialogue de Lysistrata et de Calonice... (Selon lui, le nouvel Athénien était « un hardi coquin », « un vieux routier de chicane », « souple comme une anguille », « fanfaron, friand de bons plats » et « débauché » (*Nuées*, 137 *sqq.*, *Acharniens*, 79 [1]).

[1] C. Piat : *Socrate*, p. 50-51.

Dans cet abaissement général de la moralité, dans cette explosion d'individualisme qui cherche à tout prix à se satisfaire, que pouvait devenir le respect des dieux ? De la religion on conserva les rites extérieurs, mais la piété antique s'effaça de plus en plus, on fuyait le culte des dieux, car quels que fussent leurs vices, ils étaient cependant constitués gardiens de la justice et du droit.

Les Grecs, fiers des progrès matériels, littéraires, artistiques et politiques qu'ils ont réalisés, en viennent à mépriser leur passé, comme une époque de barbarie [1]. Leur idéal est désormais dans l'avenir et non dans le passé, les vieilles croyances pâtissent de ce dénigrement. Les violences qui accompagnèrent les révolutions et la guerre du Péloponèse, le succès des plus habiles ou des plus forts, n'étaient pas faits non plus pour rehausser le prestige des dieux, et convaincre de leur intervention dans les affaires de ce monde des esprits déjà portés au doute et à la critique. Diagoras de Mélos, surnommé *l'athée,* qui avait été d'abord poète lyrique croyant, se distingua par son impiété. Une légende se forma pour expliquer ce revirement, légende bien symptomatique de l'état des esprits. Un rival avait volé un magnifique péan à Diagoras et en avait tiré profit. Cette déception troubla si fort le poète qu'il ne voulut plus croire à la Providence et nia les dieux. Il n'est pas jusqu'à l'art lui-même qui, mettant les traits des dieux dans la dépendance des artistes, n'ait contribué à manifester ce qu'il y avait en eux d'humain et d'artificiel.

Le caractère conventionnel des lois et des coutumes les plus révérées dut apparaître surtout au milieu de la

[1] Voir un texte de Moschion, poète tragique du IVe siècle, cité par Gomperz, I, 409.

société cosmopolite d'Athènes et quand des voyageurs, comme Hérodote, eurent fait connaître les usages souvent tout opposés des autres peuples. Qu'on en juge par ce récit du conteur grec (III, 38). Darius ayant demandé aux Hellènes qui vivaient à sa cour à quel prix ils consentiraient à dévorer les cadavres de leurs pères : à aucun prix, répondirent-ils unanimement ! Alors Darius fit appeler des Indiens, pour lesquels manger leurs parents défunts est un acte de piété filiale, et leur demanda à quel prix ils accepteraient de brûler les cadavres de leurs pères (usage grec) : ils poussèrent des cris d'horreur. L'historien ajoute : « Pindare eut raison de dire : la coutume règne sur tous les hommes. »

On fut donc porté à opposer la *nature* universelle et invariable à la *loi* particulière et changeante avec les différents milieux, ce qui détachait fort des traditions nationales et religieuses.

Parlant de l'enfant bâtard, Euripide écrit : « Son nom est une opprobre, mais sa nature est la même que celle des autres » ; à satiété il répète que la condition réelle des hommes est indépendante des distinctions artificielles créées par la société. Au IVe siècle, le rhéteur Alkidamas s'exprime d'une manière analogue au sujet de l'esclave : « La Divinité a fait tous les hommes libres ; la Nature n'en a créé aucun esclave. »

En exprimant de telles opinions, ajoute avec raison Gomperz (I, 424), « l'orateur était hanté d'un prétendu état naturel primitif, dans lequel régnait l'égalité générale ; peut-être a-t-il songé à un droit naturel fondé précisément sur cette croyance ou sur quelque autre, et qui doit prévaloir sur toutes les institutions humaines ». On s'autorisait de la nature pour rejeter les lois qui déplai-

saient ; les divinités nationales elles-mêmes étaient exposées à subir le contre-coup de cet état d'esprit au profit de la croyance à la Divinité en général, ou parfois de l'athéisme. Conséquemment apparaît alors aussi le cosmopolitisme, très en faveur plus tard dans l'école cynique. « Vous tous qui êtes présents, fait dire Platon (*Protagoras,* 337, *c.*) à Hippias d'Élis (né vers 450, élève de Gorgias). je vous regarde comme parents, comme frères et comme concitoyens, selon nature et en dépit de la convention. Car selon la nature, le semblable est parent du semblable ; mais la convention, ce tyran de l'humanité, nous violente bien souvent contre la nature. » Cette préoccupation de légiférer sur l'*homme en soi,* de le ramener à la nature primitive, de le libérer des traditions, ce triomphe de la sociologie *idéaliste* sur la sociologie *positive*, en un mot cette crise d'individualisme, n'est pas sans analogie avec la première phase de la Révolution française : les Grecs eurent aussi leurs idéologues, les *sophistes*, dont il nous reste à parler.

LES SOPHISTES

Il paraît assez difficile de se faire une idée très exacte des pensées maîtresses des sophistes. Leurs œuvres ne nous sont parvenues que sous forme de fragments épars et peu nombreux ; nous possédons, il est vrai, leur portrait tracé par Aristophane et par les écrits socratiques, particulièrement ceux de Platon [1], mais ces sources

[1] Le terme de « Sophiste » serait d'ailleurs employé par Platon en des sens assez différents : 1° au sens de *sage :* les sept sophistes ou sages, l'excellent sophiste Mikkos (*Lysias*, 204, a), les géo-

ne doivent être maniées qu'avec circonspection, des critiques ne sont pas des témoins impartiaux. De plus, les sophistes ne faisaient pas partie d'une école, chacun d'eux gardait sa physionomie intellectuelle, sa spécialité d'enseignement. Cependant la plupart professaient les idées nouvelles et passaient pour être revenus de bien des choses. Préoccupés surtout de questions pratiques, jusque-là trop omises par les physiologues, comme la morale, l'éducation, la politique, ils perfectionnèrent aussi la grammaire et la rhétorique. Dans chaque cité, des groupes de jeunes gens se formaient autour d'eux en vue d'apprendre à discuter et à gérer les affaires publiques, à défendre habilement toutes les causes. « Moitié professeurs, moitié journalistes », ils tenaient les Grecs instruits au courant de toutes les questions agitées alors ; chargés de faire des conférences dans les sociétés privées ou dans les théâtres, ils étaient les vrais maîtres de l'enseignement supérieur à cette époque.

mètres sont des sophistes (*Ménon*. 85. b) ; 2° au sens *péjoratif*, v. g. contre Aristippe de Cyrène qui professait la morale du plaisir ; 3° au sens de *dialecticien subtil*, v. g. contre l'école éristique de Mégare : Antisthène, Euclide, etc. Conf. Gomperz, I, p. 446. D'après cet auteur également, ce serait plutôt vers la fin de sa vie que Platon aurait sévèrement jugé les sophistes, c'est-à-dire les disciples pervertis des grands sophistes comme Protagoras ou Gorgias, alors seulement ceux-ci seraient devenus des *types* de corrupteurs à combattre, et non plus des personnages historiques. Dans le *Protagoras* nous aurions affaire à un homme, dans le *Théétète* à un type (*Ibid.*, I, 484).

De plus, il y avait contre eux bien des sources de préjugés : 1° ils se faisaient payer leurs leçons, et « vendre » la science paraissait à beaucoup de leurs contemporains une nouveauté monstrueuse ; 2° leur savoir les rendait suspects d'athéisme auprès du peuple ; 3° on jalousait les élèves des grandes familles, à peu près seuls admis à les fréquenter, et 4° le désir d'arriver les poussait à se dénigrer entre eux.

Ce qui paraît tout d'abord caractériser l'esprit des sophistes, c'est une grande défiance à l'égard des systèmes métaphysiques et des traditions populaires sur les dieux. Tous les systèmes les plus contradictoires avaient été soutenus : les uns avaient vu le principe des choses dans l'eau, d'autres dans l'air, d'autres dans le feu, d'autres dans les nombres ; les uns avaient prétendu que tout était soumis à une perpétuelle transformation, les autres à l'immobilité absolue. Presque tous les penseurs avaient démontré l'insuffisance des sens pour nous faire connaître le réel ou avaient dénoncé leurs illusions ; les dieux, désormais sans influence sur le monde ou réduits à l'état d'éléments naturels, n'étaient pas loin non plus de paraître inutiles à plusieurs.

Faut-il aller plus loin et en faire des sceptiques, des relativistes, nous dirions aujourd'hui des phénoménistes ? Tout change, rien n'est, et ce que nous connaissons des choses n'est jamais que notre manière individuelle de nous les représenter, nos perceptions elles-mêmes sont dans un continuel devenir ; il n'y a pas de vérité absolue, mais autant de vérités que d'individus ; à chaque instant « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas » : tels étaient les dires attribués à Protagoras, né vers 480.

Zeller avec presque toute la tradition philosophique a interprété ce passage dans le sens du subjectivisme le plus radical (II, 454, 455, tr. Boutroux). Il conclut même au subjectivisme du sophiste en morale : « L'intelligence de l'homme crée les phénomènes, sa volonté crée les mœurs et les lois » (II, 524), il n'est rien d'absolu. Gomperz, qui discute longuement ce texte (I, 477 *sqq.*), y

voit au contraire, d'après Porphyre, une critique des négations des Éléates. « C'est l'homme ou *la nature humaine* qui est la mesure de l'existence des choses... nous ne pouvons franchir les limites de notre nature, la vérité pour autant du moins qu'elle nous est accessible, doit se trouver en dedans de ces limites » (I, 480) ; c'est-à-dire c'est à l'intelligence humaine à juger de la vérité [1] des choses, c'est là son rôle.

Le subjectivisme non moins radical de Gorgias de Léontium, qui parut à Athènes dès 427, paraît nous renfermer également dans le monde des apparences. Rien n'est absolument ; y aurait-il quelque chose que nous ne pourrions le connaître ni le faire connaître : telles sont les pensées fondamentales que lui attribue un ouvrage assez tardif d'un disciple d'Aristote, où se trouvent également d'autres renseignements assez peu sûrs, dit Gomperz (I, 508), sur Zénon et Mélissus. Le même savant paraît ne voir encore dans ces trois thèses de Gorgias qu'une sorte d'argument *ad hominem* contre les Éléates, destiné à leur prouver qu'avec leurs principes on ne pourrait absolument plus rien affirmer, et non des thèses personnelles au sophiste.

Quoi qu'il en soit, les sophistes rejetaient dans l'incon-

[1] Gomperz s'inspire de Grote, qui, dans un livre sur Platon, ne veut voir dans cette phrase de Protagoras que l'expression du libre examen. « Protagoras n'a pas voulu dire, quoique Platon l'insinue, qu'il n'y a pas des hommes plus sages les uns que les autres, mais ceci seulement, c'est que, soit que nous soyons sages ou non, c'est toujours d'après notre opinion que nous jugeons qu'il en est ainsi. Protagoras peut bien admettre que les opinions des autres hommes sont vraies pour eux, et cependant chercher à les modifier en les rapprochant des siennes propres. » D'après Paul Janet : *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. II, p. 255. Paris, 1897.

naissable toutes les questions relatives au fond des choses, c'étaient déjà à leur manière des positivistes [1], plus préoccupés des moyens de réussir dans la vie que de spéculation pure. Évidemment la religion ne pouvait que souffrir d'un pareil état d'esprit : on lui reprocha de proposer à la croyance des objets aussi peu sûrs, aussi variables avec les pays et les temps, que les systèmes métaphysiques. La morale même des meilleurs sophistes est au fond tout à fait indépendante de la Divinité. Ils prêchent l'honnêteté et la fermeté du caractère, l'équilibre de l'âme, la patience, la concorde dans la famille et dans l'État, c'est-à-dire ce qui orne l'individu à ses propres yeux et le rend capable de réussir dans la vie [2]. Cependant, d'après Platon, Protagoras voyait dans l'amour de la justice et l'horreur de l'injustice, des sentiments innés au cœur de l'homme, un don des dieux, nos défenses naturelles contre le mal (*Prot.*, 349, e ; 351, b). Gorgias expose en quoi consiste la vertu de l'homme et de la femme, du vieillard, du jeune homme, sans s'écarter des idées morales régnantes ; de même Hippias dans

[1] Faut-il penser avec Zeller et presque toute la tradition philosophique que les sophistes doutaient également de toutes les données simplement scientifiques ? (ZELLER, II, 493.) Cela paraît moins établi. Hippias fut un mathématicien remarquable, dit Paul Tannery (*Pour l'histoire de la Science hellène*, p. 246) : il possédait un savoir encyclopédique. Protagoras eut un enseignement très recherché, il fut aussi appelé à donner des lois à la nouvelle Thurium établie près de Sybaris, c'était l'ami de Périclès. Dans le *Ménon* un jeune homme attribue à Gorgias la théorie de « l'émission » sur les couleurs. On a peine à croire que ces esprits si curieux de science s'en soient ensuite assez détachés pour devenir des sceptiques, pour lesquels elle n'était plus qu'un moyen de lucre.

[2] Cf. Antiphon, *Sur la concorde*, dans GOMPERZ, I, 460 ; *Protagoras*, 318, a, e : l'apologue d'*Hercule entre le Vice et la Vertu*, de Prodicus, dans Xénophon, *Mémor.*, II, 1, 21.

les conseils qu'il fait donner à Néoptolène par Nestor (ZELLER, II, 518).

Il serait donc peu exact de prétendre que les sophistes enseignaient officiellement l'immoralité. Mais l'habitude de discuter les notions morales, l'appel à la réflexion personnelle chez leurs élèves et conséquemment le mépris des traditions rendaient désormais trop faible en face du devoir. La froide raison individuelle, surtout énervée comme elle l'était à cette époque par une éristique subtile, par le désir d'embarrasser l'adversaire plutôt que de découvrir la vérité, sera toujours incapable de résister à l'assaut des passions : il lui faut le tuteur de la coutume, de l'opinion, des traditions, elle a besoin d'être soutenue par des *valeurs* morales reconnues dans le milieu. Or, l'appel à la réflexion personnelle invitait à opposer encore davantage la nature à la convention. Hippias n'appelle divine que la loi naturelle, celle qui est partout également reconnue, comme le respect envers les parents, mais non l'inceste admis par certains peuples (XÉNOPHON : *Memor.*, IV, 4, 14) ; Alcibiade est favorable à la même distinction (XÉNOPHON : *Memor.*, I, 2. 40). Calliclès ne voit dans les lois positives que des règles arbitraires établies par les plus forts en vue de leur intérêt. Thrasimaque prend en pitié ceux qui croient aux lois et ose vanter le pouvoir absolu obtenu par n'importe quel moyen (PLATON : *Rep.*, I, 338 c.). Polus fait l'éloge d'Archélaüs de Macédoine qui s'est élevé au trône, par les meurtres et la trahison (*Gorgias*, 470 c). Puissante pour détruire, la raison s'était montrée incapable de reconstruire : nous allons voir les négations les plus radicales s'adresser insolemment jusqu'aux dieux eux-mêmes.

Protagoras, dans un livre *Sur les dieux*, dont Diogène

Laërce (XI-51) nous a conservé le début, écrivait : « Au sujet des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas ; car beaucoup de choses empêchent de le savoir, surtout l'obscurité de la question et la brièveté de la vie. » Cependant Gomperz, avec divers philosophes ne verrait pas dans ce texte une véritable négation des dieux (I, pp. 475 *sqq.*). D'abord le terme employé : « νομίζειν », qui désigne habituellement chez les Grecs la *croyance* en Dieu, signifierait ici estimer, prendre un parti, par opposition à connaître scientifiquement. Protagoras voudrait dire simplement que les dieux ne sont visibles ni pour les yeux, ni pour la raison qui enchaîne des causes et des effets, des principes et des conséquences pour s'expliquer le monde : nous manquerions de preuves absolues, mais la *croyance* aux dieux ne serait pas mise en cause [1].

Prodicos de Céos, qui dans son *Apologue d'Hercule* fait un si bel éloge des dieux traditionnels, explique l'origine de leur culte par l'anthropomorphisme et la reconnaissance à l'égard des éléments de la nature. Ainsi les Égyptiens honorent le Nil pour ses bienfaits, on adore le pain sous le nom de Dèmèter, le vin sous le nom de Dionysos, l'eau sous celui de Poséidon, etc. Ce n'était pas absolument nier les dieux, mais les expliquer ; toutefois l'expli-

[1] D'après Platon, Protagoras conduisait dans un sanctuaire les élèves qui refusaient de le payer, et là, sous la foi du serment, il leur faisait fixer ses honoraires (*Prot.*, 328, b, c). Le même Protagoras décrivait ainsi, selon Platon, les débuts de la religion : « Comme l'homme avait part au divin, il fut tout d'abord en raison de sa parenté avec la divinité, le seul entre tous les êtres à croire aux dieux. » — Decharme (*Op. laud.*, p. 120) ne verrait dans cette pensée qu'un langage poétique, il se fonde sur les théories phénoménistes du sophiste.

cation devait préparer la négation chez plus d'un esprit.

Critias, nous l'avons rappelé déjà, dans la tragédie de *Sisyphe*, fait dire à cet impie que les dieux furent inventés pour faire trembler les méchants et arrêter jusqu'à leurs crimes secrets.

Thrasimaque, à la vue de l'injustice triomphante, se refuse à penser que les dieux se mêlent des choses humaines. Pour d'autres sophistes, dont Platon ne cite pas les noms (*Lois*, X, 889, e), les diverses divinités n'étaient que des créations artificielles changeant avec les pays et les civilisations, et non des croyances imposées par la nature.

Diagoras de Mélos fut surnommé « l'athée » par l'opinion publique. Il prétendait que la foi aux dieux venait de ce que les hommes s'étaient imaginé des volontés derrière les grands phénomènes de la nature. Les Mystères d'Éleusis furent par lui tournés en dérision ; on racontait même qu'un jour il avait jeté au feu un vieil Héraklès de bois, l'adjurant d'accomplir son treizième travail : cuire un plat de lentilles ! En 414, sur la réclamation des Eumolpides, la tête de Diagoras l'athée fut mise à prix. Un certain Cinésias efflanqué et boiteux fut accusé par Aristophane (*Gren.*, 366) de souiller ignominieusement dans les rues d'Athènes le pied des images d'Hécate. Il aurait banqueté avec trois de ses amis un jour interdit, mais les dieux les frappèrent tous de maladies effrayantes, ajoute l'orateur Lysias (*Athénée*, XII, 551 e, 562 b). Au xe livre des *Lois*, Platon nous parle d'hypocrites simulant des rites religieux qu'ils méprisaient, d'incrédules honnêtes d'ailleurs, de négateurs des dieux ou du moins de leur intervention dans le monde. Les astres divins, disaient-ils, ne sont en réalité que des agrégats d'élé-

ments : air, eau, terre et feu, formés par hasard, sans intervention d'un démiurge, mais en vertu de lois immanentes et nécessaires : c'était l'expression du matérialisme le plus radical !

Il faut avouer cependant que pour le vulgaire, qui rapportait aux volontés arbitraires des dieux chacun des phénomènes de la nature, bien des sophistes durent passer pour athées, alors seulement qu'ils reconnaissaient dans le monde des causes secondes, des lois stables : de là, la défaveur attachée au nom de « météorologues ». « Ce n'est pas Zeus, est censé dire Socrate dans les *Nuées*, 828, qui fait mouvoir les nuages, c'est le Tourbillon. » — « Qui verse la pluie ? lui demande Strepsiade. Ce sont les Nuées, réplique Socrate, si c'était Zeus, il devrait être capable de faire pleuvoir dans un ciel serein. » (*Ibid.*, 368 *sqq.*) Les paroles que Cicéron (*De nat. deor.*, III, 37, 89) rapporte de Diagoras l'athée, indiquent seulement un esprit qui ne peut admettre que les dieux interviennent à chaque instant dans les événements de ce monde.

LES PROCÈS D'IMPIÉTÉ, SOCRATE

L'impiété [1], ou ἀσέβεια, était réprimée par les lois ; la dénonciation était portée devant l'archonte-roi, et le jugement prononcé généralement par le tribunal des héliastes. La peine était l'amende, la confiscation des biens, l'exil et même la mort. Rappelons les principaux procès d'impiété, rien ne prouve mieux la diffusion, à la fin du ve siècle, des critiques et des négations à l'adresse des

[1] Cf. Decharme : *Op. laud.*, p. 140-179.

anciennes divinités. En 415. Alcibiade fut accusé d'avoir revêtu le magnifique costume de l'hiérophante, puis d'avoir parodié avec ses amis, après boire, les cérémonies sacrées d'Éleusis. L'un des coupables fut mis à mort. On laissa partir Alcibiade pour l'expédition de Sicile, mais au retour il s'arrêta à Thurium et se garda de reparaître pour le moment, sachant bien ce qui l'attendrait : il fut condamné par contumace mais rappelé par les démocrates en 411. D'autres parodies furent dénoncées dans la suite, et les coupables se hâtèrent également de fuir.

En mai 415, au matin, les Athéniens virent avec stupeur que toutes les statues d'Hermès qui décoraient l'agora et diverses rues d'Athènes étaient indignement mutilées : il y eut des dénonciations suivies de condamnations à mort. Ce coup d'audace témoignait d'une entente entre complices dont la foi aux dieux populaires devait être fort amoindrie ; ne dut-il pas aussi faire penser à plusieurs que la divinité d'Hermès qui se laissait ainsi outrageusement traiter était fort problématique ?

Beaucoup plus tard, Théodoros de Cyrène, dit l'athée, dut s'enfuir d'Athènes en Égypte, sous l'inculpation d'enseignement impie, il ne dut son salut qu'à la protection de Démétrius de Phalère.

Vers la fin du v[e] siècle, l'orateur Diopeithès, en vue de réagir contre l'impiété croissante, parvint à faire voter une loi d'après laquelle seraient traduits en jugement tous ceux qui ne croiraient pas aux dieux ou donneraient un enseignement sur les choses célestes.

Ce n'était pas cependant que toute explication des phénomènes naturels parût une impiété : des philosophes avaient donné raison de la pluie, du vent, du tonnerre,

sans être inquiétés. Mais on ne pouvait admettre par exemple que le soleil. Hélios, à qui des sacrifices étaient offerts jusqu'en Attique, qui était pris à témoin dans les serments comme le dieu à qui rien n'échappe, ne fût en réalité qu'une masse incandescente de pierre ou de fer, et que Séléné ne fût à son tour qu'une terre, comme le prétendait Anaxagore. Aussi le philosophe de Clazomène fut-il poursuivi comme impie, il paraît qu'il put s'échapper grâce à Périclès, son ami ; les habitants de Lampsaque, moins zélés pour les dieux que ceux d'Athènes, lui permirent de vivre en paix chez eux. Platon, au XII[e] livre des *Lois*, nous dit que l'on soupçonnait d'athéisme tous ceux qui s'occupaient de météorologie, et Socrate, pour se justifier des accusations de Mélitos, en 399, dut répondre à ses juges qu'il reconnaissait dans le soleil et la lune des dieux véritables. L'accusation d'impiété philosophique se compliquait souvent de prétextes politiques. Avec le temps, Athènes se fit plus indulgente pour la pensée. A l'époque d'Aratus, Aristarque de Samos put, malgré la dénonciation du stoïcien Cléante, enseigner que la terre n'est pas une divinité, mais une masse qui tourne autour du soleil (Plut. : *Mor.*, 923 a). Cependant il reste certain qu'Athènes ne toléra jamais ni la profanation des Mystères, ni la négation ouverte des dieux.

L'ancienne croyance grecque aux dieux, cette conception au fond anthropolâtrique, s'était effritée peu à peu par le progrès même de la civilisation. Hélas ! on accusa aussi d'athéisme ceux qui s'efforcaient de faire la part de la critique et d'épurer les vieux cultes, on les confondit avec ces ambitieux sophistes qui niaient la Divinité conçue d'une façon supérieure aussi bien que les dieux gros-

siers du peuple. « Socrate périt dans la lutte qu'il avait entreprise contre le passé en faveur de l'avenir : il fut la victime des conservateurs de son temps. Et en cela, son sort ressemble à celui qu'ont la plupart des grands initiateurs [1]. » On avait beaucoup détruit, à ses disciples il fut donné de reconstruire.

Cependant il ne faudrait pas s'illusionner : les divinités populaires n'étaient qu'entamées ; quant aux rites et aux pratiques, on sait combien ils persévèrent longtemps même après la transformation des croyances.

[1] PIAT : *Socrate*, p. 251.

II. — LE COURANT POPULAIRE

I

LES DIEUX

SOMMAIRE

Zeus. — Héra. — Poséidon. — Dèmèter, Kora, Hadès, Dionysos, les Heures. — Apollon. — Artémis. — Arès. — Aphrodite. — Hermès. — Athènè. — Les demi-dieux et les héros. — Les démons.

II. — LE COURANT POPULAIRE

CHAPITRE PREMIER

Les dieux [1].

Il faut se garder de généraliser la crise religieuse traversée par certains esprits plus avertis. Dans la masse du peuple, en quelques circonstances, comme à l'audition de plusieurs tirades d'Euripide ou du discours de quelque sophiste, dut surgir la vague idée qu'il y avait quelque chose à changer dans ses croyances et ses usages, mais la tradition et la coutume restaient plus fortes que la critique, comment le vulgaire aurait-il osé se libérer de leur joug ? Les philosophes et les savants, au nom de la raison, avaient affirmé de nouveaux principes, un autre idéal, une nouvelle manière de concevoir les dieux et leur rapport avec le monde. Mais les masses populaires disposent d'un tout autre criterium : le sens commun, les idées reçues par la moyenne de l'opinion. Les penseurs représentaient la force d'impulsion, la marche en avant, la réflexion personnelle ; le peuple, la force d'inertie, le

[1] Cf. *Le Dictionnaire des antiquités*, de Daremberg et Saglio, la *Real-Enkyclopédie*, de Pauly-Wissowa, le *Lexicon*, de Roscher, la *Grande Encyclopédie*, particulièrement utilisée ici, ainsi que le *Manuel*... de Chantepie et l'*Histoire*... d'Alfred Maury.

sentiment de la conservation sociale, l'instinct grégaire. La transformation lente de la religion grecque provient de la réaction de ces deux facteurs unis aux influences orientales.

Grâce aux critiques des esprits supérieurs, les dieux populaires épurèrent lentement leurs légendes dans l'esprit des fidèles. A côté des anciens mythes barbares ou immoraux, il y eut place pour des croyances plus élevées, les rites eux-mêmes témoignèrent de préoccupations morales.

ZEUS

La plus éminente des divinités du panthéon hellénique est Zeus ; il est le résultat de la fusion de plusieurs divinités très anciennes, ses attributs principaux en font surtout un dieu du ciel lumineux et le souverain des dieux, il est mêlé à un grand nombre de mythes.

L'ancien *Dyaus* [1] des Indo-Européens était déjà vraisemblablement la personnification du ciel, qui tantôt nous illumine de sa lumière, tantôt assemble les nuées et des hauteurs inaccessibles fait jaillir l'éclair fulgurant et répand la pluie bienfaisante.

A ce titre il paraît avoir été adoré particulièrement sur les hautes montagnes, on lui rendait un culte, par exemple sur le mont Olympe, en Thessalie (Zeus Olympien), sur le mont Lycée (Zeus Lycien), en Arcadie. Il a donné

[1] « Dyâus pitâ est nommé, en général (dans le Véda), avec la « terre-mère » (comparez Δημήτηρ) ; son seul caractère un peu marquant est sa paternité. » L. de la Vallée Poussin, *Le Védisme*, p. 73, Paris, Bloud 1909.

son nom et absorbé le culte du dieu tribal de Dodone (Zeus Dodonéen pélagique), du dieu crétois qui préside à la végétation et au fracas du tonnerre (Zeus Idéen, Crétois). Il s'est immiscé dans une foule de cultes locaux et s'est développé à leurs dépens, bien des légendes où sont racontées ses amours sont l'expression mythologique de l'association de son culte avec celui de certaines déesses : Dionè, Gaia, Léto, Héra, etc.

Comme personnification du ciel, il trône sur les hauteurs de l'éther d'où il contemple toutes choses, ses yeux ne se ferment jamais. Il règle la succession du jour et de la nuit, il assemble les nuages et déchaîne la tempête, il préside à tous les phénomènes atmosphériques. Il dirige le cours des saisons, les alternatives de chaud et de froid, de pluie et de sécheresse, c'est lui qui fait mûrir les moissons et prépare la subsistance à tous les êtres : à ce titre il est un dieu nourricier. Il distribue aussi les maux : la stérilité, la grêle, la violence des vents, viennent de lui. Zeus est donc la divinité toute-puissante du monde physique, il a été considéré très anciennement comme Zeus céleste et Zeus chtonien ; peu à peu il a été paré de tous les attributs des autres divinités, car il est aussi le roi des dieux, le dieu suprême.

Zeus est la seule divinité dont l'omnipotence ne soit entravée que par les arrêts du Destin, et encore c'est parce qu'il est souverainement sage et qu'il se garde d'entrer en conflit avec les lois de la nature. Reconnu par tous les dieux comme leur père, c'est-à-dire leur maître et leur chef, il est aussi le père des hommes. C'est de lui que ceux-ci reçoivent les dons du corps et de l'esprit, la prospérité et le malheur, la gloire et le déshonneur. En sa qualité de Roi des Immortels, il est aussi le principe de

la royauté parmi les hommes, c'est pourquoi les légendes lui donnent pour fils les principaux rois, les héros éponymes des cités. Comme gardien des lois sur lesquelles elles reposent, il est le conservateur des familles et des sociétés, surtout des grandes confédérations helléniques (*Zeus panhellénique*). C'est en son nom que siègent les juges et qu'ils rendent leurs arrêts ; c'est lui qui inspire la sagesse aux chefs et dirige les délibérations. S'il laisse l'homme s'égarer à l'instigation d'Atè, le génie du mal, il lui permet de s'amender par le repentir et le recours aux Prières qui sont ses filles : l'humilité et le regret sincère, dons de Zeus, permettent au coupable de se racheter et de se libérer du mal.

Zeus est donc l'expression la plus haute de la puissance, de la sagesse, de la justice et de la bonté. C'est le dieu très haut et très grand, *hypatos, hypsistos,* le conducteur de la destinée, *moiragétès,* l'ordonnateur de la nature, φύσεως ἀρχηγός, le dieu guerrier, μηχανεύς, le dieu-foudre, κέραυνος. Sous le nom de *kerkéios,* il est invoqué comme protecteur de la maison et des propriétés, on place son image sur la porte qui donne sur la cour. « Au milieu des fermes, on trouve son autel (Z. ἑρκεῖος) ; la maison et la métairie, la ville elle-même, sont dans sa main (Z. πολιεύς). Quiconque franchit les frontières de la patrie implore sa protection (Z. ξένιος), quiconque demande secours à l'étranger se réclame de lui (Z. ἱκέσιος) ; il conduit le voyageur au terme de sa route. C'est lui le sauveur suprême (σωτήρ), le grand purificateur (Z. καθάρσιος). Il unit les époux (Z. γαμήλιος, ζύγιος), noue et conserve les liens de parenté (Z. συγγένειος, φράτριος) ; la vie et la mort sont dans sa main, sur une balance d'or il pèse les chances de vie ou de mort des combattants. Il envoie le bon-

heur et la richesse (Z. ὄλβιος, κτήσιος, πλούσιος). Il protège les frontières (Z. ὅριος) ; la puissance royale et son symbole, le sceptre, viennent de lui. Il préside aux serments et les maintient, il inspire la fidélité et la foi ; quand le droit est foulé aux pieds, sa sentence le redresse, soit à la guerre, soit au tribunal. Il punit sévèrement les sentences injustes, il châtie tous les crimes : il les inscrit dans le grand livre des péchés, et ils ne peuvent jamais être oubliés [1]. »

Placé à une telle hauteur, on comprend qu'on puisse dire de Zeus qu'il confine au monothéisme : déjà chez Homère il est le maître souverain du monde, le père des dieux et des hommes. En absorbant un peu partout les vieilles divinités, sa haute personnalité, que caractérisaient la justice et la sagesse, favorisa la civilisation des tribus grecques, de même le progrès de l'unité hellénique contribua à son épuration en vue de sa situation suprême.

La mythologie conserve cependant des légendes peu en harmonie avec des attributs aussi élevés. On le fait naître soit en Crète, soit en Arcadie, soit en Lydie. Sauvé par sa mère Rhéa de la voracité de son père Kronos, il est élevé sur l'Ida par les Curètes et les Nymphes. Au printemps, il épouse sa sœur Héra ; son mariage est le prototype des unions humaines, à Argos et à Platée on le fête chaque année par des rites symboliques. Il obtient l'empire de l'univers malgré les Titans, et procède au partage du monde avec ses frères Poséidon et Hadès. C'est un époux infidèle qui excite souvent les fureurs jalouses de Héra, il séduit les déesses, les nymphes et jusqu'aux mortelles : Europe, Alcmène, Léda, Danaé.

[1] Usener : *Götternamen*, 196 *sqq.*, cité par Chantepie, p. 522.

Phidias représenta Zeus dans toute la majesté du souverain pouvoir, plein de calme sagesse, de gravité tempérée par la bonté. Le dieu était assis sur un trône, tenant dans la main gauche le sceptre surmonté d'un aigle, et dans la main droite une victoire couronnée. C'était un homme dans la force de l'âge, aux cheveux épais et bouclés, à la barbe abondante, au large front, indice de vaste intelligence et de puissante volonté. On le représentait aussi debout tenant en main le sceptre et la foudre, avec l'aigle à ses pieds, mais la partie capitale fut toujours la tête au large regard, à l'expression pleine de douceur et d'intelligence souveraine, vivant symbole de la sagesse hellénique.

HÉRA

La Héra « pélasgique », déesse qui présidait à la fécondité de la terre particulièrement en Argolide, est devenue l'épouse de Zeus dans le panthéon officiel, probablement par alliance de cultes. Elle a refoulé des épouses plus anciennes, comme Dioné et Gaia, autres personnifications de la terre que le ciel rend productive.

« Héra, élevée au rang de reine du ciel en sa qualité de parèdre de Zeus, emprunta à son époux une partie des attributs de l'être suprême ; elle devint la déesse puissante par excellence (μεγαλοσθενής). De même que Zeus était la personnification de l'univers intelligent, en particulier du ciel étoilé, Héra fut regardée comme habitant la voûte céleste et la personnifiant sous la forme féminine. Elle devint une reine du firmament, et voilà, à ce qu'il semble, pourquoi le paon lui fut donné pour sym-

bole (?), car les yeux brillants dont est parsemé le plumage de l'oiseau rappelaient les étoiles. Ce caractère uranien de la déesse explique pourquoi elle a été assimilée postérieurement à des déesses-ciel, telle que l'Astartè des Syriens et la Thanit des Carthaginois, ou même à des personnifications de la planète Vénus ou de la lune, astres qui ont été pris tour à tour pour les reines des étoiles [1]. » Héra est assise près de Zeus sur un trône d'or, elle commande à l'orage, à l'éclair. Les Heures et Iris sont à son service ; on l'adore particulièrement sur les hauts lieux, d'où l'épithète d'*acraia*.

La légende la présente comme fille de Kronos et de Rhéa et par conséquent sœur de Zeus. Elle est élevée par Okéanos et Téthys, selon les loniens, par les filles du fleuve Astérion selon les Argiens. D'après certaines traditions, son mariage avec Zeus aurait été clandestin, celui-ci lui aurait fait la cour déguisé en coucou, « l'oiseau qui annonce la pluie du printemps ». On la dit mère d'Héphaistos, d'Arès, des Ilithyes, de Hébé. L'hymen de Zeus et de Héra (ἱερὸς γάμος) est le modèle divin du mariage. A Argos, à Samos, en Eubée, on célébrait chaque année, au printemps, son union sacrée avec Zeus ; on promenait la statue de Héra revêtue de sa parure d'épousée, on dressait en son honneur un lit nuptial avec des branches d'osier flexibles. A Samos les relations entre fiancés étaient autorisées par la légende des rencontres secrètes de Zeus et de Héra avant leur mariage.

Héra est par excellence la divinité féminine, on l'honore tour à tour comme enfant, fiancée, épouse, mère et reine ; elle est le modèle offert à la femme grecque : d'où ses

[1] A. Maury : *Op. laud.*, t. 1, p. 413.

qualificatifs de παρθενία, de jeune fille ("Ηρα παῖς), de fiancée (νυμφευομένη), de *teléia,* mûre pour l'hymen, de *gamèlia,* qui préside aux cérémonies nuptiales. D'une manière générale, elle est la protectrice des femmes et du mariage : la menstruation, la grossesse, l'accouchement, sont soumis à son influence, c'est pourquoi les Ilithyes, génies des accouchements, sont dites ses filles.

La mythologie raconte souvent les querelles de Zeus et de Héra, provoquées par les infidélités de l'un et la mauvaise humeur de l'autre ; quelques légendes parlent même d'intrigues galantes nouées par la déesse. Cependant elle poursuit de sa rancune les maîtresses de son époux, comme Europe, Io, Sémèlé, Alcmène, et leurs enfants adultérins comme Dionysos, Héraklès, etc. En général on honore en elle le type de l'épouse fidèle et la protectrice de la vertu des femmes. Selon certains mythes même elle serait devenue mère, par parthénogénèse, de Hébé, en mangeant des laitues, de Arès, en touchant une fleur et de Typhœus, en respirant des vapeurs de soufre.

Les principaux centres de culte de Héra étaient anciennement Argos, l'Eubée et Samos, mais elle avait presque partout des sanctuaires : en Attique, en Thrace, dans la Grande-Grèce, en Crète, à Rhode, en Carie, etc. Selon Pausanias (II, 28), la déesse recouvrait chaque année sa virginité en se baignant dans les eaux de la fontaine Canathos, près de Nauplie, c'est là une légende née à l'occasion de rites purificatoires. Son culte était mis en rapport avec les fleuves, comme dispensatrice de la pluie, à Argos et à Sparte.

Les plus anciennes idoles représentant Héra paraissent avoir été, à Samos, une planche peinte[1], à Argos, une colonne de bois entourée de voiles et de rubans, Dédale

lui aurait donné ensuite une forme humaine en sculptant la tête et les bras ; généralement elle est en costume de mariée, on la voit ainsi sur de nombreuses monnaies. La représentation de Héra a été fixée par la statue de Polyclète à Sicyone. Elle était d'ivoire et d'or, sur un trône élevé, tenant d'une main la grenade, symbole de la fécondité, de l'autre, un sceptre surmonté d'un coucou ; elle avait sur la tête une couronne où étaient figurées les Charites et les Heures. Le type achevé de la déesse, dans tout l'épanouissement de sa jeunesse et de sa beauté grave et pure, est le buste colossal de la villa Ludovisi.

POSÉIDON

Après avoir été une divinité de la fertilité des champs, d'où ses épithètes de *chtonios, phythalmios* (qui favorise la croissance des plantes), *georgos* (l'agriculteur), et aussi un dieu qui préside à l'élevage des chevaux et peut-être un dieu-cheval (*Poséidon-hippios*), il est devenu particulièrement un dieu marin. « Il est certain en tout cas qu'il faut expliquer la combinaison du dieu de la mer et du dieu-cheval, par ce fait que la plupart des tribus maritimes de la Grèce étaient également célèbres pour leurs chevaux : tels les Myniens de Laconie, les Béotiens et les Thessaliens adorateurs zélés de Poséidon-Hippios. Plus tard le cheval du dieu des mers devint le symbole des vagues, des vaisseaux, etc... Le culte de Poséidon, qui de la Thessalie et de la Béotie s'est étendu sur l'Attique et sur l'Isthme, et surtout sur le Péloponèse tout entier, fut en beaucoup d'endroits plus important et peut-être plus ancien que celui de Zeus. En Laco-

nie on lui assigne une origine antédorienne, et à Athènes il a précédé Athènè, si nous en jugeons par les légendes connues. Du reste, Poséidon était depuis longtemps uni à celle-ci en Béotie, en Arcadie et en Laconie. Ces deux cultes furent répandus par les Minyens et les Kadméens leurs alliés (Wide). A Athènes, on unissait très étroitement le culte de Poséidon avec celui d'Erechtée, autre dieu effacé par Athènè [1]. »

On a rattaché le nom de Poséidon au radical πόσις, πότος, πόταμος, qui rappelle l'élément liquide dont il est le souverain. Sa résidence habituelle est la profondeur des mers, il a épousé Amphitrite, autre personnification de la mer ; les monstres marins qui l'accompagnent ne sont autre chose que les vagues écumantes et bondissantes ; de là les fables d'Andromède, d'Hésione et d'Hippolyte, d'après lesquelles des monstres, sur son ordre sortis des flots, auraient causé la mort ou mis la vie en danger. Les Ioniens lui avaient consacré le mois où les tempêtes sont le plus à redouter (novembre-décembre).

Poséidon fut aussi surnommé *égéen*, de *aigos*, chèvre, parce que, dit-on, les flots qui bondissent sont comparables à un troupeau de chèvres, peut-être plutôt comme dieu honoré sur le littoral de la mer Égée. En son honneur on précipitait des taureaux noirs (*Ody.*, III, 6) et des chevaux (Paus., II, 38), dans les flots. A Éphèse, les jeunes gens qui lui sacrifiaient s'appelaient *taureaux*. Il devint aussi dans la suite le dieu des courses de chevaux et des exercices équestres.

Dans l'opinion des Grecs, la terre entière était enveloppée de tous côtés par l'Océan et portée sur les flots

[1] Chantepie, pp. 521, 522.

comme une île, d'où ces épithètes appliquées au dieu des mers : γαιηόχος, ἐννοσίχθων, *qui embrasse la terre*. Les tremblements de terre, les bouleversements géologiques lui étaient donc imputés, le trident était le levier avec lequel il soulevait les îles et ouvrait les continents ; le raz de marée qui engloutit au IVe siècle la ville d'Héliké, resta comme un témoignage de sa puissance irritée.

La mythologie l'a rendu frère de Zeus, avec lequel il partage l'empire du monde. L'importance de la navigation pour un pays aussi pourvu de littoral que la Grèce a rendu son culte populaire, et les marins l'ont porté un peu partout. A Athènes et à Trézène, il dispute à Pallas l'honneur de fonder la ville ; à Corinthe, il entre en lutte avec Hélios, à Argos, avec Héra, à Egine, avec Zeus, à Delphes, avec Apollon, à Naxos, avec Dionysos. Il protège ses fidèles dans leurs pérégrinations sur mer : les généraux après une victoire navale lui rendent hommage et se parent de ses attributs. En Béotie et en Arcadie, soit en raison de ses antécédents champêtres, soit comme dieu des eaux, les légendes locales lui prêtent de nombreuses aventures galantes avec les nymphes comme Amymone, Alopè, Mélanippe, Éthra qui devint mère de Thésée. En Arcadie, sous la forme d'un étalon il fait violence à Dèmèter métamorphosée en cavale, le cheval Arion est le fils de cette union.

L'art tempère le caractère violent et farouche de Poséidon par un air de dignité majestueuse. Sa main porte le trident, ancien harpon qui servait à pêcher les dauphins et les thons selon les uns, sceptre à trois branches, pendant du triple foudre de Zeus selon les autres. On lui élevait des statues colossales en airain sur les promontoires et à l'entrée des ports. L'art ancien exprimait plutôt

son caractère terrible, l'art plus récent traduit de préférence son titre de roi pacifique et de protecteur des marins. Sur les monnaies il est généralement figuré assis sur un trône ; dans la statuaire, il est représenté debout, tantôt drapé du manteau ionien, tantôt nu, un pied relevé et appuyé sur un roc, le regard dominant la mer, tantôt debout à la proue d'un navire, le trident à la main.

DÈMÈTER, KORÈ, HADÈS, PERSÉPHONE

Ces divinités appartiennent au groupe des dieux chtoniens, c'est pourquoi elles sont ici rapprochées.

Dèmèter est la déesse de la terre productive, de la végétation et de l'agriculture : ses noms, ses fêtes, les divinités qui lui sont unies rappellent les mêmes idées. On la prie avant les labours (fête de *Proérosia* à Athènes), lors des semailles et du hersage (fête rhodienne des *Episkaphia*). En Attique, la fête des *Chloéia* était destinée à protéger la végétation verdoyante ; un peu partout on lui consacrait des cérémonies lors des vendanges et du battage du grain, telles les fêtes : *Eurythinia, Thalysia, Haloia*. Elle est appelée nourricière des hommes et des vivants, celle qui produit les fruits, la mère universelle ; elle reçoit les épithètes de *Sito, Eupyros*, qui rappellent ses dons : le blé et l'orge. Elle surveille la végétation et fournit à l'esprit analytique des Grecs un grand nombre de déesses qui procèdent d'elle : *Damia, Auxésia, Auxo, Hégémone, Thallia, Hersé*. Sous les noms de *Dèmèter Chloè, Euchloos, Auxésia,* elle préside aux blés en herbe, sous celui de *D. Sperméiè,* à la formation du grain, de *D. Erysibè,* à la préservation de la rouille. *Dèmèter Kaustis,*

Élégéris, le fait mûrir, *D. Haloas, Soritis,* prend pour trône l'aire ou le tas de blé. Elle n'est pas sans influence sur les saisons soumises elles-mêmes aux phénomènes célestes, elle devient donc à cet effet *D. Ourania ;* elle est aussi rapprochée de divinités lunaires et mise en rapport avec les nymphes des sources fertilisantes. Dèmèter est la protectrice du bétail, on lui offre les prémisses de toutes les récoltes, c'est elle qui a enseigné à l'homme la manière de cultiver et d'atteler les bœufs à la charrue, de moudre le grain et de faire le pain, elle est la patronne des esclaves meuniers. Bien des héros éponymes ont appris d'elle l'art de l'agriculture, de même plusieurs personnifications des travaux des champs comme *Disaulès*, le double labour, *Trisaulès* et *Triptolème,* le triple labour.

Comme elle est essentiellement la déesse-mère, à ce titre elle protège l'enfance. En Attique elle a institué le mariage. les jeunes Athéniennes viennent lui demander un époux ; *Dèmèter Calligénéia* procure de beaux enfants ; les femmes mariées célèbrent à Athènes les Thesmophories en l'honneur de Dèmèter.

C'est elle qui a fait sortir les hommes de l'état sauvage en leur apprenant à cultiver, on l'honore donc comme *thesmophore* ou législatrice, protectrice de l'ordre social : elle prend le nom de déesse *poliade* à Thèbes, à Mégare, à Corinthe. A Athènes, avant l'ouverture de l'assemblée populaire, on aspergeait les bancs du local avec du sang d'un porc immolé en son honneur ; les héliastes prêtaient serment par Zeus, Athènè et Dèmèter. L'assemblée d'automne de l'amphictyonie du nord s'ouvrait après les récoltes sous les auspices de *D. Pylaia,* près de son temple aux *Thermopyles,* comme les diètes fédérales des

Achéens sous la protection de *D. Panachaia* et de *Zeus Homagyrios*.

A Dèmèter on associe Korè, sa fille, qui personnifie la germination printanière et qui, sous le nom de Perséphone avec qui on l'identifie, devient la reine du monde souterrain et l'épouse de Hadès. Dèmèter est unie dans Hésiode à Zeus chtonien ; à Athènes, les morts sont dits ses sujets ; à Sparte, le deuil se clôt par un sacrifice à Dèmèter. A Éleusis on l'envisage surtout comme présidant à la mort et à la renaissance de la nature, et en particulier du blé, et à ce titre comme préparant la mort et la renaissance de ses fidèles initiés dans l'autre vie. A Pylos et à Cnide, on honore la trinité Dèmèter, Korè et Hadès ; à Argos, elle est unie à Zeus Méchaneus. Perséphone est aussi dite fille de Zeus, parfois de Poséidon, son culte a le rang principal à Locres, à Catane et à Cyzique.

Dans la mythologie il s'est opéré une fusion entre Perséphone, la terrible reine des morts, Korè et Hadès à la fois devenu dieu de la végétation et dieu des mânes. L'union de Perséphone-Korè avec Hadès est célébrée au moment des semailles, tandis que le grain germe dans le sol. Ces fusions de culte et ce phénomène naturel ont fourni à l'imagination grecque la légende de l'enlèvement de Perséphone. Tandis que la jeune vierge cueillait des fleurs avec ses compagnes, Hadès l'entraîna sur son char dans son royaume souterrain. Dèmèter en proie à la plus violente douleur se mit à la recherche de sa fille, elle erra sur la terre durant neuf jours sans boire ni manger, ni se laver. Hélios, qui voit tout, lui révèle enfin le nom du ravisseur. Alors elle parcourt le monde à la recherche de sa fille, c'est à ces courses qu'on a rattaché les diverses légendes locales qui la mettent en rapport avec les

humains ; pour récompenser leur hospitalité, elle leur fait présent des céréales et institue les mystères. Mais dans sa tristesse Dèmèter frappe la terre de stérilité, alors Zeus se décide seulement à lui faire rendre sa fille, Hermès la lui ramène des enfers. Un accord intervient avec Hadès : Perséphone passera un tiers de l'année près de son époux, c'est-à-dire les trois mois d'hiver, les deux autres tiers près de sa mère. C'est cette légende émouvante qu'on appelait la *passion de Dèmèter-Achéa,* sorte de *mater dolorosa* du paganisme.

Les violences subies par la déesse de la part de Zeus chtonien et de Poséidon font peut-être allusion à l'ouverture de la terre par le soc de la charrue, ou plutôt à la mésintelligence qui semble régner entre le ciel et la terre durant la saison morte. Les héros Jasion et Érysichton (qui fend la terre) sont cruellement punis pour s'être unis à la déesse, on peut y voir des légendes qui rappellent d'anciens sacrifices agraires, ou peut-être de vieux tabous, nspirés par le danger que l'on pensait courir anciennement en cultivant le sol sacré de Dèmèter.

Le culte de cette mère vénérable était fort répandu. A Argos, Pélasgos passait pour avoir fondé le temple de *D. Pélasgique* (on ne la retrouve pas cependant chez les Pélasges d'Épire) ; à Athènes et à Patras, son culte était associé à celui de Gaia ; il était très ancien en Thessalie, où se place la légende d'Érysichton ; en Phocide, Stiris possédait un vieux xoanon de la déesse orné de bandelettes : en Béotie, elle était honorée sous le nom de *D. Cabire,* unie à sa fille Korè. En Messénie, les mystères, célébrés à Andania étaient rattachés à ceux d'Éleusis où son culte fut le plus en honneur à l'époque classique. C'est en Crète qu'elle aurait été aimée par Jasion ; Cnosse

revendiquait contre Athènes la priorité de son culte ; en Élide, à Olympie, Dèmèter et Koré étaient adorées sous le nom de *Despoinai,* les maîtresses ; généralement elles recevaient le nom de Grandes Déesses.

Parmi les attributs de Dèmèter, notons la faucille, le sceptre, le flambeau, le vase rempli d'épis ; elle est mise en rapport avec le serpent, animal chtonien, il traîne son char ou s'enroule autour de son sceptre ; à Éleusis on nourrissait de gros serpents inoffensifs. La Dèmèter phigalienne avait une tête chevaline (peut-être pour avoir été mise en rapport avec Poséidon) entourée de serpents. Elle est souvent représentée assise, voilée dans sa douleur maternelle, tantôt tenant le flambeau et les épis, tantôt debout, le sceptre en main.

DIONYSOS

Le rapprochement établi, particulièrement dans les mystères d'Éleusis, entre le culte de Dèmèter et celui de Dionysos s'explique facilement : l'une est la déesse des fruits de la terre, des champs labourés, l'autre est le dieu de la vigne et des fruits des arbres. Dionysos reçoit le surnom de *phytècomos,* de *dendritès*, on lui consacre la fête des *Dendrophories*, pour signifier la protection qu'il accorde aux arbres fruitiers : plusieurs des amantes que lui attribuent les légendes ont des noms d'arbres, telles *Karya, Althœa.* Par une extension facile à comprendre, il devient aussi le dieu de la génération, et le phallus est son symbole comme celui d'Hermès. Aux dionysies rurales il est promené à travers champs, on le surnomme *Priape, Phallen, Enòrchès ;* ou bien Priape et Phalès l'accompagnent avec Silène.

Comme dieu de la végétation, il est surtout le dieu du vin. Plusieurs des héros qui le suivent ont à ce sujet des noms significatifs désignant la grappe, la vigne, le vin pur, comme *Œneus, Staphylos, Ampelos, Acratos ;* parmi les Ménades, on remarque : *Mèthè,* l'ivresse, *Oinanthè,* la vigne en fleurs, etc. Il est devenu d'autant plus facilement en Attique le dieu de la vigne qui procure l'ivresse, qu'il est originairement un dieu thrace des hauteurs boisées qui jette ses fidèles dans l'extase orgiastique, comme nous l'avons rappelé précédemment.

L'inspiration était regardée comme une sorte d'incarnation de l'esprit d'un dieu dans un homme, on conçoit donc aisément que la divination par l'enthousiasme prophétique ait été rattachée au culte dionysiaque : l'oracle d'Apollon à Delphes fut aussi celui de Dionysos. Le dieu est aussi médecin, il guérit les corps et les âmes par des charmes magiques et des rites purificatoires qui faisaient partie de sa religion : l'eau, le feu, le van, la balançoire qui élève au-dessus de la terre.

Ses fêtes ont lieu la nuit, à la clarté des torches, avec un bruit assourdissant de cymbales, de flûtes et de sonnettes ; les Ménades en délire y déchirent tout vif, comme nous l'avons rapporté, tantôt un faon, tantôt un taureau, comme en Crète.

Dionysos, en tant que présidant à la mort et à la renaissance de la végétation, est aussi mis en rapport avec les âmes des morts. A la fête dionysiaque des *Anthestéries,* où l'on goûtait le vin nouveau et où le dieu paraissait renaître avec la nature, on pensait que les âmes des défunts, participant au réveil universel, revenaient errer sur la terre. Il était lui-même le dieu qui meurt et qui ressuscite. « A Delphes, où l'on montrait son tombeau

sous l'omphalos ou le trépied, on lui offrait chaque année, au solstice d'hiver, un sacrifice secret, la nuit, où les Thyades allaient sur le Parnasse réveiller Dionysos *Lichitès,* le nouveau-né porté sur un van [1]. » C'est également par ce côté qu'il offrit tant d'affinités avec les mystères d'Éleusis.

L'*Iliade* connaît l'hostilité du roi thrace Lycurgue contre Dionysos : Hésiode appelle le vin : le don de Dionysos. Son culte orgiastique était très anciennement célébré sur les monts Cithéron en Béotie, et Parnasse en Phocide, il se propaga en Attique et dans les Cyclades, surtout à Naxos, avec la culture de la vigne. Il s'unit aux Cabires à Lemnos, en Asie-Mineure il se confondit avec Attis ; les Crétois le font fils de Dèmèter, comme Attis était fils de Cybèle. Chaque milieu où il s'implante fournit à son cycle de nouvelles légendes. Celles-ci indiquent souvent l'opposition que rencontra son culte orgiastique : telles celles de Lycurgue, des trois filles de Minyas d'Orchomène, du roi de Tirynthe, etc. La jeune Crétoise Ariadne, aimée de Dionysos, paraît avoir été anciennement une divinité locale de la terre féconde.

A une époque relativement récente, il fut même identifié avec Ammon, Moloch, le Soma indou, et par son doublet Sabazius avec Iahwè Sabaoth.

Le porc ou le sanglier lui était sacrifié de préférence, le mulet et l'âne lui étaient consacrés, on lui attribuait aussi le dauphin, il fut également le protecteur des abeilles. On le mettait en rapport avec les animaux sauvages comme le lion et la panthère , le serpent était employé dans son culte comme symbole des divinités chto-

A.-M. Berthelot : *Grande Encyclopédie*, t. XIV, p. 610.

niennes. Le lierre, la rose, le thyrse, la vigne, le vase à boire, la flûte et le tambourin sont ses attributs les plus fréquents.

A Dèmèter on peut aussi rattacher les *Heures,* ὧραι, car elles l'aident dans son rôle fécondant et nourricier. Avant de désigner les fractions du jour et même des saisons, elles ont représenté en effet certaines fonctions qui relevaient de Dèmèter : aussi elles sont les compagnes de Perséphone-Korè, de Triptolème, de Dionysos et même d'Aphrodite. Ce sont des vierges gracieuses, parées de fleurs et de fruits, elles envoient la rosée et la pluie. Elles ont aussi un rôle moral. Elles président aux mariages, aux naissances, à l'éducation, elles favorisent les bonnes lois : on les dit filles de Zeus et de Thémis, on les appelle *Eunomia Dicè, Irénè,* qui symbolisent l'ordre, la justice et la paix. Elles ont enfin un rôle analogue aux Moirai, car elles règlent la destinée humaine et garantissent à chacun sa part d'existence.

APOLLON

Apollon fut l'une des divinités le plus constamment vénérée comme subordonnée et associée au dieu suprême Zeus, surtout du VIe au IVe siècle, puis aux IIe, IIIe et IVe siècles après Jésus-Christ.

Il fut d'abord probablement une divinité de populations pastorales : d'où ses épithètes de *karnéiôs* (le cornu, le bélier), *nomios* (pastoral), *napaios* (sylvestre). Pour les campagnards de Laconie et d'Arcadie, il resta le dieu des pâturages et des brebis ; on y célébrait en son honneur

les *karnéia,* fêtes de la moisson où l'on poursuivait le démon de la récolte, c'est-à-dire le bouc qui était crû l'incarner. Sur des monnaies, *Apollon karnéios* est représenté une tête de chèvre à la main ; à Délos, il avait un autel fait de cornes de bouc. « Le dieu des prairies, *Aristaios* (le meilleur), dont le culte se célébrait surtout à Céos, mais s'était répandu jusqu'en Sardaigne, est aussi considéré comme un Apollon pastoral. Trois cents taureaux étaient consacrés à Céos, à Apollon. Il protégeait les troupeaux de moutons, il était souvent aussi représenté entouré de poissons, il aurait répandu l'élevage des abeilles, la fabrication du beurre, la culture de la vigne. Il faut aussi mentionner le dieu des pommes, *Apollon-Méléatès.* Lang a essayé de prouver que la souris consacrée à Apollon Sminthée était une offrande faite pour se préserver des souris [1] » ; peut-être *Ap. parnopios* serait-il alors aussi le tueur de sauterelles, également ennemies des laboureurs. Dans la mythologie, il a gardé les troupeaux d'Admète et de Laomédon, c'est à lui que Hermès a dérobé des vaches, et il est connu pour ses amours avec les Nymphes des campagnes.

L'Apollon d'Amyclée fut d'abord probablement une divinité chtonienne. Il paraît avoir été, sous la forme d'un adolescent, *Hyakinthos,* qui meurt pour renaître métamorphosé en fleur, l'hyacinthe ou la personnification de la mort de la végétation printanière sous les ardeurs du soleil de l'été. Aux hyakinthies, on pleurait, on se lamentait les deux premiers jours, mais le troisième était consacré aux festins et aux réjouissances, peut-être ce héros serait-il une sorte de doublet d'Attis : on ren-

[1] Chantepie..., p. 528.

contre aussi Hyakinthos dans le cycle de Dèmèter. La légende qui le fait tuer accidentellement par le disque lancé par Apollon indique vraisemblablement une fusion de cultes.

On cite aussi un Apollon *delphinios,* dieu marin honoré en Crète, peut-être d'origine phénicienne. Un Apollon *agyeus* ou des rues était symbolisé par un pilier conique placé dans les cours ou devant les portes à Athènes ; un Apollon *patrôos* était l'ancêtre mythique des Ioniens et le protecteur des phratries en Attique.

Mais les deux sanctuaires principaux d'Apollon sont ceux de Delphes et de Délos. On a rattaché le premier à un Ap. Delphinios apporté par une colonie crétoise dans le pays, qu'ils appelèrent d'abord Krissa, du nom de leur pays d'origine, puis Delphes. En cet endroit existait un ancien culte chtonien de Gaia à laquelle était associé le serpent Python. Apollon supplanta le culte et l'oracle qui y était attaché, ce qui se traduisit dans la légende par la victoire du dieu contre Python [1] suscité par la jalousie de Gaia. Le dieu dut ensuite s'exiler pour ce meurtre durant huit années, et se purifier dans la vallée de Tempé avant de revenir par la *voie sacrée* à Delphes. Tous les huit ans on commémorait cette action : un jeune homme tirait une flèche sur une cabane où Python était censé résider, on la brûlait ensuite, puis il allait lui-même se purifier à Tempé. Cette légende concourut à faire de l'Apollon de Delphes, le modèle des suppliants qui

[1] L'exégèse naturaliste et indianiste y discernerait un souvenir de la lutte d'Indra contre le dragon Vrita, lutte du soleil contre la nuée orageuse ; d'autres y voient le dessèchement des torrents impé-tueux par le soleil. (?) — Léto serait la nuit, selon Maury, de laquelle naît la lumière : Apollon.

venaient particulièrement accomplir des rites et des sacrifices dans son sanctuaire, en expiation de meurtres commis.

La mythologie le présentait comme fils de Zeus et de Léto qui l'aurait mis au monde à Délos, tandis qu'elle fuyait la jalousie de Héra. On trouve des traces d'un vieux culte grec de Léto, divinité voisine de Gaia et de Dèmèter, peut-être avons-nous encore à faire à une fusion de cultes.

Dans Homère, Apollon est surtout un dieu de la lumière ; à Délos, il a nettement les traits d'un dieu solaire : c'est surtout sous ce caractère qu'il est connu à l'époque classique, pour plusieurs mythologues il lui serait original, du moins par exemple en Lycie.

On l'appelle λύκειος, λυκηγένης (le lumineux), φοῖβος (le brillant), ἔναυρος (le dieu de l'aube), on parle de ses cheveux d'or et de ses flèches, on le surnomme ὡρίτης, νεομήνιος (dieu qui renouvelle les heures et les mois). Aux Daphnéries, fêtes d'Apollon Isménien à Thèbes, on couronnait un morceau de bois, d'une sphère représentant le soleil accompagnée de petites boules figurant les autres astres. Apollon fusionna d'ailleurs son culte avec celui de Hélios, si bien qu'Euripide l'appelle Hélios ; *Apollon Aigletès* adoré à Anaphè et *A. Hynnicos* à Athènes et à Corinthe étaient des dieux solaires. Dieu de la lumière physique, il devint celui de la lumière spirituelle par une assimilation dont bénéficia également Mithra : il fut ainsi le dieu des oracles, de l'enthousiasme divinatoire, de la musique et de la poésie, et il présida aux *Muses* et aux beaux-arts. Déjà dans l'hymne homérique à Apollon, il est le dieu à la lyre, le chantre mélodieux. Comme dieu de la divination, « la médecine étant liée à l'emploi des

charmes, Apollon prit aussi naturellement le caractère de divinité médicale, il fut le secourable dans les maladies (ἀκέσιος, ἐπικούριος). » (MAURY, I, 447.) Il absorba pour cette raison les cultes de *Iatros*, le médecin, de *Paieon*, le purificateur, d'*Asclépios* particulièrement, dieu-chtonien accompagné de serpents et dieu-médecin, adoré à Tricca en Thessalie. Les légendes disent même ce dernier fils d'Apollon et de Coronis ; on donne à Asclépios pour épouse *Épionè* (celle qui adoucit les maux), pour fille *Hygie* et la *Santé*, et pour fils *Acésios* et *Télesphoros*, génies de la guérison.

Roscher a tenté d'expliquer les traits d'Apollon en fonction uniquement d'une divinité *physique* solaire, puisque le soleil fait mûrir les moissons, cause des maladies et les guérit, se retire durant l'hiver vers le nord (Thessalie), pays des loups (*lucos*), combat les influences funestes, etc. Otfried Müller, au contraire, y voit un dieu tribal, à attributs *moraux*, le dieu des Doriens, dont le culte se serait répandu de la vallée de Tempé à Delphes, puis à Délos et à Cnossos. Nous avons tenté une explication plus éclectique.

A l'époque classique, il est surtout un dieu moral qui ne peut souffrir rien de souillé. A Délos, on prend soin d'écarter de lui tous les cadavres, il purifie les criminels comme Oreste, il châtie l'orgueil des Niobides. Il est aussi le conducteur des Parques, le protecteur des hommes et des cités : il remplit presque le rôle de divinité suprême. Il préside au chœur des Muses, et les gracieuses Charites l'accompagnent ; il possède encore des oracles en Phocide, à Tégyre en Béotie, à Argos, à Milet, près de Colophon, à Patare en Lycie : il demeure par excellence le dieu de la divination.

Apollon est représenté comme un jeune homme d'une grande beauté, tel l'*Apollon du Belvédère,* aux lignes si parfaites : on lui met parfois une cithare en main, comme à l'*Apollon Musagète* du Vatican. Ses attributs sont, le plus ordinairement : le cygne, le griffon, la lyre, la couronne de laurier, l'arc et le trépied prophétique.

ARTÉMIS

La systématisation théogonique a fait d'Artémis une sœur d'Apollon. Un grand nombre d'épithètes locales attestent l'existence d'autant de cultes particuliers : *Art. Lykoatis, Stymphalia,* en Arcadie ; *Kyparissia* de Messénie : *Saronitis* d'Argolide ; *Imbrasiè* de Samos, etc. Elle fut d'abord dans le Péloponèse une nymphe sylvestre, une déesse des bois et des animaux sauvages. Nous avons rappelé les hypothèses des anthropologistes relatives aux origines totémiques de son culte. Elle est restée une déesse de la chasse et de la fécondité animale, sa protection s'est même étendue jusqu'à la fécondité humaine : elle préside à la naissance et à la croissance des enfants (*Art. Lochia* et peut-être *Orthia*). Elle fut aussi adorée avec Poséidon-Hippios.

Elle participe au pouvoir divinatoire de son frère ; comme lui elle conduit les chœurs des Muses sous le nom d'*Hymnia ;* elle lui emprunte les noms de *Phœbè, Delphinia, Patrôa,* et aussi envoie les épidémies ou procure la guérison. C'est surtout une vierge farouche qui parcourt les forêts, armée de l'arc et entourée de jeunes chasseresses: on la dit : ἁγνή, παρθένος, ὀρεια (qui se plaît dans les montagnes). Elle est encore la déesse des sources, et le sacrifice que les Grecs, partant pour Troie, lui

offrent au port d'Aulis semble indiquer qu'elle a pouvoir sur la navigation ; elle est également invoquée comme sauveuse, *sotéira*.

C'est à une époque postérieure à Homère qu'elle fut assimilée à la déesse lunaire, Sélèné, selon Chantepie (p. 530), parce qu'on lui attribuait ainsi qu'à la lune une influence sur la physiologie féminine ; d'ailleurs elle était associée à Apollon assimilé au soleil : désormais elle lui fait pendant comme divinité lunaire. On ne connaît pas l'origine première de cette parenté avec ce dernier, peut-être viendrait-elle d'une fusion de culte à l'arrivée des Doriens dans la Péloponèse, entre leur Apollon et la nymphe indigène.

Une Artémis chtonienne, sorte de doublement de Dèmèter, était aussi adorée très anciennement, elle se confondit avec Hécate, sombre déesse des nuits lunaires, génie protecteur des portes et des routes et guide des mortels dans le monde souterrain.

Nous avons parlé précédemment des Artémis orientales.

ARÈS

On admet communément que le dieu Arès est originaire de Thrace, d'où son culte serait venu se fixer à Thèbes, où il était particulièrement en honneur. On est loin d'être fixé sur son caractère primitif. Ce serait d'abord une divinité naturaliste, l'orage selon Preller, le soleil selon Welker, un dieu chtonien selon d'autres auteurs. Dès l'époque homérique, comme nous l'avons rapporté, il est nettement le dieu de la guerre, impétueux et cruel, ignorant les calculs patients de la stratégie.

Ses sanctuaires ne sont ni très nombreux ni très importants, l'âme grecque fut portée plutôt vers les divinités dans lesquelles se reflétait son intelligence artistique, comme Apollon ou Athènè. On trouve des sanctuaires du dieu à Argos, à Trézène, à Élis, à Tégée ; à Athènes, l'Aréopage lui était consacré. Il est joint aux divinités chtoniennes Hadès et Dèmèter à Hermione, à Despoina à Lycosoura en Arcadie, aux déesses de la guerre Enyo et Athènè à Athènes, à Aphrodite près d'Argos : ce qui semblerait indiquer des caractères primitifs assez différents pour qu'il ait pu s'unir à des divinités aussi diverses.

« Arès vécut plus dans la poésie que dans le culte proprement dit... Son nom devint parfois même un véritable synonyme des mots de guerre, de bataille ou même de fléau ; ce qui le réduisit de plus en plus à la conception allégorique qui lui avait donné naissance. Oublié durant la paix, ce n'était guère qu'au moment d'entrer en campagne que se réveillait la dévotion des Grecs pour lui ; alors on lui sacrifiait des victimes, et l'on poussait en son honneur des cris et des acclamations destinés à enflammer le courage... En Élide, on l'honorait comme θεὸς πατρῷος, et il est vraisemblable que les Éléens avaient reçu son culte des Doriens. Ce furent sans doute ces derniers qui le portèrent en Crète, on le voit figurer au nombre des grands dieux.. (Dans l'hymne homérique assez récent en son honneur), le dieu a pris un caractère moins farouche... C'est le père de la Victoire, l'auxiliaire de la Justice, le chef des hommes justes, qui porte le sceptre du courage, qui le dispense à ceux qui l'invoquent, et qui est secourable. » *Hym.* VII [1].

[1] A. MAURY, t. I, pp. 435, 436.

Un grand nombre de héros célèbres sont présentés par la mythologie comme ses fils : tels Méléagre, Molos, Pylos, Diomède, Œnomaos : les Amazones guerrières sont dites également ses filles. On lui donne comme attributs la lance et la torche, que deux de ses prêtres portaient au-devant des armées quand elles s'avançaient pour la bataille ; le chien et le vautour lui étaient consacrés.

Il fut d'abord représenté sous la forme d'un hoplite armé de toutes pièces, puis les artistes l'imaginèrent comme un beau jeune homme nu, il porte généralement la lance en main. Dans le culte il est devenu le compagnon et le mari de la déesse de la beauté féminine : Aphrodite.

APHRODITE

Cette divinité est la résultante d'un mélange d'idées dans lequel l'Orient a fourni plusieurs éléments. « Tous les peuples de race sémitique ont connu une personnification, le plus souvent localisée dans la lune ou dans un astre brillant, qui incarne et l'idée de la fécondité féminine et celle de la fertilité universelle. Appelée Astartè chez les Phéniciens, Aschéra ou Atargatès chez les Syriens, Mylitta chez les Babyloniens, Ischtar chez les Assyriens, etc. ; elle paraît avoir figuré dans la religion primitive des Grecs, sous les noms de Dioné, d'Hébé... L'Aphrodite des Grecs, grâce au génie harmonieux de la race, nous offre cette conception sous les traits à la fois les plus artistiques et les plus humains... L'Aphrodite de l'épopée (homérique) est représentée comme venue des îles de Chypre, de Paphos et de Cythère, où la civilisation phénicienne avait jeté de profondes racines ; de là elle

s'est répandue sur toutes les contrées que baigne la Méditerranée à l'Extrême-Orient, en Carie, en Lydie, dans la Troade, sur le continent situé en face jusqu'au-delà de Corinthe. puis à travers les îles de l'archipel ionien jusqu'en Sicile et dans l'Italie méridionale[1]. »

Aphrodite offre tous les caractères d'une divinité de la production et de la génération personnifiées sous forme féminine. Elle fut probablement telle à l'origine chez les Grecs sous les noms de Dionè, ou de Hébé, puis fusionna son culte avec celui de l'Astartè orientale à la fois déesse de la fécondité, déesse de la guerre, et déesse céleste protectrice des marins. On eut ainsi l'*Aphrodite guerrière*, ἀρεία, représentée tout armée et adorée anciennement à Sparte, à Argos. à Athènes, et à Thèbes ; l'*Aphrodite des hauteurs*, ἀκραία, honorée à Corinthe et sur le mont Éryx en Sicile, comme propice aux marins du haut des promontoires.

Les traditions mythologiques se ressentent de ces origines diverses, les unes la font naître de Zeus et de Dionè. les autres de l'écume de la mer. L'hymne homérique à Aphrodite la présente comme une divinité lascive qui préside aux amours et à la fécondité de la nature : elle s'unit à Anchise, le pasteur troyen, elle favorise les

[1] Hild : *Grande Encyclopédie*, article *Vénus*. — Les poissons (la mœnis et l'aphyé) qui lui étaient consacrés à Paphos rappellent les poissons voués à la déesse syrienne. La colombe était son oiseau préféré ; cet animal aurait été. dans certains mythes cosmogoniques phéniciens, l'image de la sagesse créatrice qui couva l'œuf du monde (apparent encore dans la convexité des cieux) à la façon d'un oiseau. Les Samaritains, paraît-il, se représentaient Iahwé sous la forme d'une colombe, et les rabbins prétendaient qu'à l'origine des choses, l'Esprit de Dieu couvait les eaux sous l'aspect d'une colombe. Cf. Maury, t. III, pp. 210, 211. — Les vieilles idoles chypriotes d'Aphrodite ressemblent aux statues phéniciennes.

désirs sensuels de Pâris. Le mythe d'Adonis, qui se rattache à son culte, paraît symboliser la mort de la végétation et fait assez bien pendant à la légende de l'enlèvement de Perséphone-Korè.

Comme déesse céleste, *A. Uranie,* elle est honorée sur les hauts sommets, tantôt comme la lune, tantôt comme l'étoile ou la planète dite Vénus ; comme divinité marine qui procure une navigation heureuse, elle guide les matelots à la lueur de son astre ; mais elle est surtout la déesse de la beauté et de l'amour.

Elle est ornée de toutes les séductions qui peuvent captiver les cœurs. La grâce et les charmes de la femme viennent d'Aphrodite. les Charites lui font cortège : tous les poètes ont chanté sa puissance invincible sur les hommes. Par une pente assez naturelle, elle arrive à favoriser le libertinage et à devenir la déesse des courtisanes, l'*Aphrodite Pandème,* ou des amours vulgaires. Ce nom proviendrait, à l'origine, de la fusion d'un culte de la déesse avec celui d'une divinité pandème, c'est-à-dire qui présidait à tous les dèmes ou cantons de l'Attique. Solon lui éleva un temple avec le produit de la taxe dont il avait frappé les femmes publiques. A Éphèse et à Abydos. on adorait *Aphrodite Hétaïre* ou la courtisane ; des professionnelles de la débauche étaient ses prêtresses à Corinthe, à certains jours elles étaient chargées de lui présenter les vœux et les requêtes des citoyens ; dans cette voie on en vint même à la surnommer la *fourbe,* δολιόφρων (EURIP. : *Iph. Aul.,* 1301), l'*injuste,* ἄδικος. Elle est également appelée *philonymphe,* qui favorise les mariages ; les jeunes filles et les veuves lui adressaient des prières pour obtenir un époux. On la surnomme aussi : *marine,* θαλασσαίη, *anadyomène* ou sortant des eaux,

εὔπλοια, qui favorise la navigation, βασίλεια, la reine, et *nicéphore,* ou celle qui procure la victoire.

Les animaux compagnons les plus ordinaires d'Aphrodite sont la colombe, le porc, le bouc, le moineau ; on lui offre des fleurs, surtout des roses. Elle fut d'abord représentée par les Grecs, drapée dans une longue tunique, les bras collés au corps ou ramenés sur les seins, puis à demi vêtue, comme dans le chef-d'œuvre connu sous le nom de *Vénus de Milo,* trouvé à Milo en 1820. L'original de la Vénus de Cnide, d'un modelé gracieux et sensuel, est dû au talent de Praxitèle ; près d'Aphrodite figure souvent son fils Éros.

HERMÈS

Cette ancienne divinité arcadienne et pélasgique de la fécondité de la terre et des troupeaux paraît avoir été supplantée par Apollon à l'arrivée des Doriens dans le Péloponèse. Ses représentations ithyphalliques, son culte comme dieu de la fécondité dans les mystères de Samothrace, la légende dans laquelle il dérobe les vaches d'Apollon et celle dans laquelle il tue Argus aux cent yeux, c'est-à-dire obtient la prépondérance sur un dieu protecteur des troupeaux (l'aube qui tue la nuit étoilée, selon d'autres ?), ses relations avec Pan, indiquent bien primitivement une divinité pastorale. Aussi est-il parfois représenté avec un bélier sur les épaules : *Hermès criophore.*

Comme dieu de la production, Hermès paraît avoir toujours comporté des caractères chtoniens. Dans la mythologie il est donné comme le fils de Zeus et de Maia et le père de Pan, il est surtout le messager des dieux et le

ministre de Zeus. Comment expliquer ces attributions? Viendraient-elles d'un syncrétisme entre ces *hermaia*, pierres sacrées, bornes, poteaux indicateurs dont nous avons parlé, et la divinité arcadienne à laquelle désormais on aurait rattaché l'idée de conducteur et de messager? L'Hermès chtonien est devenu le guide des morts jusqu'à l'Hadès, d'où l'épithète de psychopompe, ψυχοπομπός, c'est pourquoi on élevait des Hermès dans les lieux de sépulture. Eschyle au début des *Choéphores* l'appelle le « Seigneur des abîmes de la terre », on considère les mines et les trésors de la terre comme sa propriété. C'est aussi lui qui envoie le sommeil et les songes sinistres, il est mis en rapport avec cette Hécate qu'invoquent les sorcières, lui-même pratique la divination, les sorts par les dés, *thriobolie*.

C'est Hermès qui conduit les trois déesses pour le jugement de Pâris, qui ramène de l'Hadès Perséphone-Korè, qui sur l'ordre de Zeus enlève le corps d'Alcmène de son tombeau, qui conduit le jeune Dionysos à Nysa et guide les héros protégés par les dieux, comme Héraklès, Persée et Priam. Les routes sont placées sous sa protection ; aux carrefours on place une colonne à quatre faces surmontée du buste du dieu avec le symbole phallique. On lui prête des ailes aux pieds, aux épaules ou même au pétase qui couvre sa tête ; il porte en main le caducée, probablement comme symbole de son pouvoir magique et divinatoire, les serpents sont en rapport avec son caractère chtonien. On en vint à croire que les âmes guidées par Hermès étaient fixées à la fourche du bâton : celui-ci devint donc une amulette qu'on plaça dans les tombeaux.

Hermès est aussi le héraut des dieux, il les précède aux sacrifices, on lui attribue même l'invention du rituel.

C'est encore le dieu de l'éloquence, *H. Logios ;* il est honoré des négociants assujettis à de grands voyages pour leur commerce à cette époque, sous le nom d'*Hermès agoraios, empolaios.* Dans cette voie on en fait un dieu de la ruse et du vol, passé maître en mensonges et en fourberies : les marchés, les places de commerce lui sont consacrés. Il devient le type idéal de l'Hellène, plein de ressources et de ruses, d'intelligence souple et inventive, mais aussi doué de beauté et de vigueur physiques. En cette qualité il préside aux exercices gymnastiques, à l'entrée des stades et des palestres on érige la statue de *Hermès agonios* ou *enagonios ;* à ce titre il reçoit le nom de protecteur des jeunes gens, παιδοκόρος, à Métaponte ; il est lui-même un bel et vigoureux éphèbe vanté par les poètes. On lui attribue l'invention de la lyre, surtout de la syrinx ou flûte champêtre, rien d'étonnant d'ailleurs que des populations pastorales lui prêtent leur instrument favori.

Le culte d'Hermès était fort répandu. Sur le mont Cyllène en Arcadie, lieu de sa naissance, et où il était devenu père de Pan, on célébrait les Herméennes. La plupart des villes du Péloponèse lui avaient voué un temple. A Mégalopolis et à Andania il était associé à Dèmèter et à Korè ; à Argos on lui offrait un sacrifice le trentième jour après un décès ; en Attique les stratèges sacrifiaient à *Hermès hégémonios ;* Thèbes se prétendait sa patrie et lui attribuait le salut de Dionysos ; à Samothrace il était rangé parmi les Cabires.

ATHÈNÈ

Déjà dans les épopées homériques, cette divinité a dépouillé ses caractères naturalistes pour devenir la personnification de la sagesse et de la guerre intelligente, la protectrice des cités. Il en survécut cependant bien des traits dans le culte et la légende. On lui attribuait en effet la plantation de l'olivier en Attique, et dans son culte l'huile était abondamment répandue. Avec l'aide d'Érechtée, elle aurait assujetti au joug le premier couple de chevaux dus à Poséidon, elle recevait pour cette raison l'épithète de *Hippia*. Les serpents qui ornent son égide, celui qui se dresse à côté de ses statues, rappellent qu'elle est est en relation avec des divinités chtoniennes comme Érechtée. La tête de Gorgone représentée sur l'égide viendrait peut-être d'une divinité lunaire orientale dont elle aurait supplanté le culte : d'où la légende d'après laquelle elle l'aurait tuée ou fait tuer par Persée. En Laconie, elle était associée à Poséidon dès avant l'arrivée des Doriens ; elle fusionna son culte aussi avec celui d'Aléos, roi mythique des Arcadiens : d'où le nom d'*Athèna Alèa*. Elle supplanta probablement le culte d'Érechtée à Athènes. Plusieurs de ses fêtes ont conservé un caractère naturaliste. Au plus fort de l'été une théorie de jeunes filles se rendait, durant la nuit, du temple d'*Athènè Skira* à celui d'*Aphrodite dans les jardins* (fête des Erréphories, de ἔρρη = ἔρση = rosée), en action de grâce pour la rosée bienfaisante, seule fraîcheur dont on jouissait en cette période de l'année. La figue était considérée comme un don d'Athènè ; aux *Plynthéries*, lors du *labourage sacré* aux semailles du printemps, la déesse était honorée en union

avec Dèmèter. Aux *Oschophories,* des jeunes gens apportaient des raisins au temple d'Athènè Skira, en partant de celui de Dionysos.

Mais Athènè est restée surtout une divinité poliade. Sous le nom de *poliouchos,* elle garde les cités ; de *promachos,* elle est leur plus sûr rempart ; de *nicéphore,* elle procure la victoire ; de *boulaia,* de *agoraia,* elle dirige les délibérations des assemblées ; de *hygéia,* elle procure la santé aux habitants. Les artisans se mettent sous sa protection : les forgerons lui consacrent la fête des *khalkéia,* les femmes invoquent Athènè *erganê* (laborieuse) pour les soins du filage et du tissage. Aux fêtes des *Chalcées* et aux *Panathénées,* les jeunes filles lui offrent un voile magnifique façonné de leurs mains.

« La véritable Athènè, la grande déesse du Panthéon hellénique... est la divinité éponyme d'Athènes. Cette divinité était la personnification des phratries ('Αθήνη φρατρία), la déesse de la justice qui inspirait l'Aréopage... Tout en demeurant la patronne des guerriers, elle est la personnification des inventions, des œuvres de l'adresse et de l'intelligence humaine ; elle reçoit pour ce motif le surnom de μαχανῖτις !... D'où ce passage d'Artémidore : Athènè est favorable aux artisans à cause de son surnom d'ouvrière ; à ceux qui veulent prendre femme, car elle présage que l'épouse sera sage et attachée à son ménage ; aux philosophes, car elle est la sagesse née du cerveau de Zeus. Elle est encore favorable aux laboureurs, parce qu'elle représente une idée qui appartient aussi à la conception de la déesse Terre, et à ceux qui vont à la guerre, parce qu'elle a comme Arès un caractère guerrier [1]. »

[1] A. Maury : *Op. cit.*, t. I. pp. 432, 433.

La conception d'Athènè grandit par conséquent avec la civilisation hellénique et surtout athénienne. « Elle est identifiée par les philosophes avec l'intelligence... Elle se confond en quelque sorte avec l'image idéale de la ville qui, après les guerres médiques, représente le mieux devant l'opinion la vaillance dans la guerre, le génie dans la poésie et les arts, la sagesse dans la politique, c'est-à-dire Athènes [2]. »

Le type primitif des statues d'Athènè la représente debout et armée, comme celle qui décorait l'un des frontons du temple d'Égine ; telle aussi cette *Athènè Promachos,* œuvre de Phidias, dressée au sommet de l'Acropole et couvrant de sa protection toute l'Attique. L'*Athènè Lemnia* était représentée sans armes, comme une vierge grave, pensive et pacifique. L'*Athènè Parthénos,* d'or et d'ivoire, encore du même artiste cité, avait un caractère mixte, elle ornait la cella du Parthénon, dédié à la déesse. D'après Pausanias, elle était debout vêtue d'une longue tunique serrée à la ceinture, sur sa poitrine elle portait l'égide bordée de serpents entourant le masque de Méduse. Sa tête était coiffée d'un casque surmonté d'un sphinx entre deux griffons ; la main gauche tenant la lance reposait sur le bouclier, derrière lequel se dressait la tête du serpent *Erichtonios;* la main droite présentait une victoire ailée.

LES DEMI-DIEUX ET LES HÉROS

Les demi-dieux, ἡμίθεοι (*Opera et Dies,* I, 131), ou héros, sont des êtres mortels dont la légende a gardé le souve-

[2] Hild : *Grande Encyclopédie,* t. IV, p. 419, col. 2.

nir et qui reçoivent un culte moins important que celui des dieux proprement dits. Cependant avec le temps et les services attribués, il arriva que le héros fut l'objet des hommages principaux d'une cité. Les dix tribus établies à Athènes par la réforme de Clisthènes rendaient un culte aux dix héros antiques dont elles portaient les noms : Érechtée, Égée, Pandion, etc. Thèbes avait ses héros dont plusieurs étaient fils d'Œdipe. Ténédos reconnaissait comme héros fondateur Ténès ; Sybaris des Locriens, Sybaris ; Alabanda, Alabandos, etc. Lycurgue était vénéré dans une grande partie de la Laconie ; Achille avait de nombreux sanctuaires ; les Éléens honoraient les héros de leurs alliés les Étoliens ; avant de combattre Xercès, les Grecs invoquèrent solennellement Télamon et Ajax. Plus près des hommes dont ils avaient jadis partagé la vie, les héros étaient, croyait-on, plus faciles à apitoyer. Ils passaient pour médiateurs entre les dieux et les hommes : tels Héraklès, Aristée et Éaque[1] ; le plus souvent cependant ils agissaient pour leur propre compte. Ils étaient aussi regardés comme redoutables : Œdipe reste l'ennemi de Thêbes ; Alexandre, qui croit descendre d'Achille, offre à Ilios un sacrifice à Priam en vue de détourner sa colère ; les Spartiates doivent apaiser Talthybios, patron des hérauts, parce qu'ils ont assassiné les hérauts ou ambassadeurs perses. On emporte leurs images à la guerre, où ils soutiennent leurs fidèles : Thésée combattit ainsi à Marathon, et les Éacides

[1] On dit qu'il aurait intercédé près de Zeus pour obtenir aux Éginètes la cessation d'une sécheresse ; Hélène aurait fait rendre la vue au poète Stésichore ; Athènes croyait que les ossements de Thésée et d'Œdipe éloignaient d'elle tous les maux ; Hésiode devint le protecteur d'Orchomène, etc.

à Salamine. Clisthène, tyran de Sicyone, voulant combattre les Argiens qui honoraient Adraste et détourner ses sujets du culte de ce héros, érigea un temple à Mélanippe, qui passait pour avoir été son plus grand ennemi. (Hérodote, V, 67.) Les colons en fondant une ville nouvelle suppliaient leur héros national de les accompagner. Si une calamité éclatait, on consultait un oracle pour savoir quel héros réclamait des sacrifices. Les Caphyens par exemple, ayant tué à coups de pierres des enfants qui avaient offensé la statue d'Artémis Condyléatis, subirent un terrible châtiment : leurs femmes mirent au monde des enfants mort-nés. La pythie consultée leur ordonna des sacrifices funèbres annuels en l'honneur des enfants cruellement lapidés. (Paus., VIII-13.) C'était généralement l'oracle de Delphes qui, à l'époque classique, prononçait sur la « divinisation » ou « canonisation » des héros. Il paraît qu'il ordonna un jour de sacrifier à l'athlète Eutyme, dès son vivant, parce que le même jour deux de ses statues, l'une à Locres et l'autre à Olympie, avaient été frappées par la foudre. (Paus., VI, 6.) Onésilos reçut un culte à Amathonte, parce que des abeilles s'étaient logées dans son crâne desséché.

A Thèbes on montrait la maison de Cadmus, à Sparte celle de Ménélas et des Dioscures, à Aulis le seuil d'airain de la tente d'Agamemnon. Les temples conservaient leurs reliques, telles : la peau du sanglier de Calydon, la lance d'Achille, la flûte de Marsyas ; au cap Sigée on montrait les tombeaux d'Ajax, d'Achille et de Patrocle, à Olympie celui de Pélops ; on s'imaginait posséder le cercueil d'Oreste, l'épaule de Pélops, etc. On transférait leurs reliques dans les cités qui les réclamaient, avec accompagnement de prières, sacrifices et

processions solennelles : tel le transfert des restes de Thésée à Athènes, d'Hésiode de Naupacte à Orchomène, de Linus, sur l'ordre de Philippe, de Thèbes en Macédoine.

Le centre du culte du héros est le tombeau auquel s'ajoute souvent un bois sacré et un temple, *hérôôn*. Pour les héros éponymes, le tombeau est souvent au milieu de la place de la cité, ou bien au prytanée, il est entouré d'un enclos sacré. On sacrifie au héros en arrosant de sang sa tombe ou l'autel adjacent, ou bien on offre une victime à quelque dieu qui fut son protecteur. Ces cérémonies ont lieu de préférence le soir ou la nuit. C'est là sans doute un reste de l'ancienne croyance d'après laquelle les héros défunts vivent sous terre, de même aussi la forme de serpent que prennent un certain nombre d'entre eux : Érechtée, Sosipolis, Kychreus, etc. Plusieurs rendent des oracles, comme Amphiaraüs et Trophonios en Béotie, Ulysse chez les Eurytanes en Étolie.

Les causes qui dans la suite des siècles ont favorisé cette héroïsation sont assez diverses : il y a des dieux détrônés, des ancêtres mythiques, des héros historiques grandis par l'imagination et l'apothéose, il est souvent impossible de préciser d'ailleurs le caractère primitif du héros. La poésie, les légendes populaires les ont transformés, rattachés à quelque dieu où à l'un des grands cycles mythologiques de Thèbes, d'Argos, de l'Attique, de la Thessalie ou d'Ilios.

Plusieurs des héros homériques auraient d'abord été des dieux locaux supplantés, réduits ensuite à un rôle humain et pourvus d'une histoire, surtout par la poésie épique. « L'existence d'un Zeus-Agamemnon nous montre qu'un ancien dieu local, nommé Agamemnon était confondu

avec Zeus ; il avait un culte à Sparte, à Mycènes et à Chéronée..., Clytemnestre, Cassandre et Alexandra sont unies à ce culte d'Agamemnon. Cette Alexandra était une ancienne déesse protectrice des villes et des hommes qui avait des sanctuaires à Amyclées et à Leuctres. Avec plus d'évidence encore, Hélène nous apparaît comme une déesse laconienne, probablement une déesse des arbres ; les jeunes filles spartiates faisaient vœu, dans le chant d'hyménée, d'attacher une couronne de lotus à son platane sacré et de l'oindre d'une huile contenue dans un flacon d'argent. Ménélas était l'objet d'un culte sylvestre de la même espèce... Le culte de Diomède était très répandu surtout dans les colonies de la basse Italie, on lui sacrifiait des chevaux... Depuis Welker, quelques mythologues ont considéré le fils de Téthys comme un dieu de l'eau... De fait Achille a été adoré sur les côtes comme maître de la mer, par exemple sur les côtes du Péloponèse et plus tard sur tout le long de la mer Noire. Il avait un temple à Leucé, petite île située aux bouches du Danube, où les marins et les naufragés venaient le consulter [1]. »

L'habitude de désigner les dieux par une épithète créa des personnifications de second rang. Trophonios et Amphiaraüs ont peut-être été des épithètes de Zeus chtonien ; Callisto, Iphigénie, Dictynna, des qualificatifs d'une ou de plusieurs Artémis ; Lycurgue ne serait qu'un dédoublement de Zeus Lycée, etc. On conçoit que des confusions aient été faites entre le culte des dieux chtoniens et celui des ancêtres ; il y eut des échanges d'influences après lesquelles certains dieux furent héroïsés et

[1] Chantepie..., p. 536.

certains ancètres divinisés. Il n'est pas question de héros, au sens de demi-dieux, dans l'*Iliade*; l'*Odyssée* nous rapporte cependant l'apothéose de Ménélas et des Dioscures, mais Hésiode parle explicitement des ἡμίθεοι.

Certains noms étaient pour ainsi dire prédestinés à désigner des héros et à faire éclore leurs légendes. A Sparte, l'inventeur de la meule s'appelait Mylès, de μύλης, meule ; Triptolème était en Attique le père de Gordys, autre héros agriculteur, de γόρδυς, l'orge : Phoronée, de πῦρ, φῦρ, feu, était dit fils de Mélie, de μελία, arbre, parce que, selon Maury, on obtenait primitivement le feu en frottant deux morceaux de bois. Phytalos avait planté les arbres, de φυταλία, plantation ; Buzigès avait enseigné l'art de mettre les bœufs à la charrue, de βοῦς, bœuf ; Cyamitès avait cultivé les premières fèves, de κύαμος, fève ; Aglauros était le patron des pâtres, qui la nuit parquaient leurs troupeaux, de ἀγραυλέω, passer la nuit à la belle étoile ; Pyrode avait inventé le procédé qui consiste à tirer le feu d'un caillou, de πυρώδης, igné ; aussi le faisait-on fils de Silex. Chaque canton pour ainsi dire avait son héros civilisateur autochtone : Pélasgus, Lykaon, Molossos, étaient les organisateurs des premières sociétés, chez les Pélasges, les Arcadiens et les Molosses.

Une cause importante d'héroïsation a été sans doute le culte pieux rendu par les clans ou les familles à leur ancêtre légendaire. La vanité des maisons aristocratiques désireuses de se constituer une généalogie divine y fut aussi pour quelque chose. Les épopées qui avaient idéalisé les exploits réels ou imaginaires des vieux guerriers leur avaient assuré aux yeux des peuples un extraordinaire prestige et préparé leur divinisation. Il ne faut pas oublier non plus que les Grecs accordaient facilement

les honneurs divins aux personnages fameux. On déifia Harmodius et Aristogiton ; Lampsaque honorait Anaxagore, dont elle possédait les restes ; de vigoureux et beaux athlètes, comme Cléomène à Astypalée, Théagène à Thasos, reçurent les honneurs de l'apothéose : les athlètes des temps postérieurs venaient demander protection et succès à leurs statues. Gélon, tyran de Syracuse, et Théron d'Agrigente furent l'objet d'un culte après leur mort.

Parmi les héros il faut réserver une place à part à Héraklès dont la légende s'est surchargée de détails nombreux à travers les âges et les pays. Nous y avons déjà relevé précédemment certains traits vraisemblablement orientaux, surtout phéniciens.

Héraklès était le plus populaire des demi-dieux, la légende lui réservait à la fin de sa carrière une place parmi les Immortels eux-mêmes, elle l'avait mis en rapport durant sa vie agitée avec la plupart des héros et héroïnes des divers pays : à Athènes avec Thésée, à Argos avec Eurysthée, à Thèbes avec Alcmène, en Lydie avec Omphale, etc. Les traditions populaires l'ont mêlé à des contes locaux. L'art et la poésie paraissent s'être proposé de peindre dans ce héros un homme qui a souffert de nombreuses épreuves, qui cependant s'est montré bienfaisant malgré des brutalités qu'explique la barbarie des âges antiques, et qui enfin après avoir reçu sa récompense reste encore un secours assuré pour les mortels. Après leur victoire, les Dix-Milles offrent un sacrifice à Zeus et à Héraklès ; à Hyette en Béotie, on venait l'invoquer contre les maladies.

Le chiffre des « douze travaux d'Héraklès » est de fixation assez tardive (Apollodore) ; les Alexandrins d'après la tradition en énuméraient beaucoup d'autres, comme

par exemple la délivrance de Prométhée. On a tenté de les expliquer d'une façon naturaliste. La lutte contre l'hydre de Lerne représenterait, par exemple, l'action purificatrice de l'air sur les rivières marécageuses ; le vol des bœufs de Gérion par Héraklès serait une survivance de l'ancien mythe naturiste aryen, d'après lequel les Assouras dérobent chaque soir les vaches, c'est-à-dire les rayons du soleil, etc. Ces interprétations paraissent bien problématiques. La légende du héros, s'étant formée à plusieurs époques et en divers pays, paraît exiger plusieurs clés pour en avoir l'explication : il est même fort douteux que la clé naturaliste soit la principale.

Le noyau primitif de cette légende, dans ses éléments helléniques, paraît relever plutôt de l'évhémérisme. Comme Otfried Müller et Von Willamotvitz, il nous semble qu'Héraklès fut d'abord pour les Doriens un héros national dont les exploits furent grandis par l'imagination populaire et les œuvres des poètes.

LES DÉMONS

La délimitation entre les demi-dieux, les héros et les *démons,* n'a jamais été bien tranchée.

Chez Homère, δαίμων a souvent le même sens que θεός et signifie en bien des cas une divinité. Hector rappelle à Ajax qu'il doit sa haute taille à un dieu (θεός), et lui demande de remettre leur combat singulier à un autre jour, alors un dieu (δαίμων) dirimera leur querelle en donnant la victoire à l'un ou l'autre (*Il.,* VII, 287 *sqq.*).

Agamemnon jure par la divinité, πρὸς δαίμονος, c'est-à-dire qu'il prend à témoin tout ce qui peut être qualifié

divin (*Il.*, XVII, 188). Patrocle dans sa fureur guerrière est comparé à Arès et à un démon, δαίμονι ἶσος (*Il.*, XVI, 786), c'est-à-dire qu'il manifeste une puissance et une valeur dignes d'un dieu. Hector menace Diomède de lui donner un démon, τοι δαίμονα δώσω, c'est-à-dire de lui faire subir un mauvais parti, de lui donner la mort : démon signifie ici influence funeste, mauvais sort (*Il.*, VIII, 166). Phœnix, s'adressant à Achille, qu'il conjure de revenir à de meilleurs sentiments, émet le vœu qu'un démon ne vienne pas le détourner d'une bonne résolution (*Il.*, IX, 600) : il s'agit donc là d'une sorte d'incitation au mal par un être divin. Télémaque craint d'être illusionné en voyant Ulysse qui se dit son père, il s'écrie : non, c'est un démon qui me dupe (*Odys.*, XVI, 194). Ulysse attribue la tempête qui a brisé ses vaisseaux à quelque mauvais démon, ὅ δὴ κακὰ μήδετο δαίμων (*Odys.*, III, 166). A Télémaque qui redoute de prendre la parole dans les assemblées à cause de sa jeunesse, Athènè répond : un démon t'inspirera, δαίμων ὑποθήσεται (*Odys.*, III, 27). Un démon souffle un grand courage aux compagnons d'Ulysse contre le Cyclope (*Odys.*, IX, 381). L'épithète ὀλβιοδαίμων est appliquée à Hélène pour signifier un heureux destin, née sous une bonne étoile (*Il.*, III, 182). Les Grecs croyaient à l'intervention des dieux, même de dieux inconnus dans les choses de ce monde, sitôt qu'elles leur apparaissaient avec quelque caractère extraordinaire. Cette intervention, ils l'appelaient du nom assez vague de *démon :* « c'est une influence personnifiée [1] », mais cependant dont les traits restent imprécisés, invisibles ou non identifiés. « Ce qui nous surprend tout à

[1] J. A. Hild : *Étude sur les démons*, p. 46. Paris, Hachette, 1881.

coup comme un message d'en haut, ce qui nous favorise, ce qui nous afflige et nous courbe, apparaît à l'imagination surexcitée comme d'essence divine : la notion de δαίμων appartient à cette essence, et il importe peu de savoir si un dieu personnel qu'on pourrait nommer se tient ou non derrière le démon [1]. »

Pour Hésiode, dans *les Travaux et les Jours*, les démons sont des *génies bienfaisants*, préposés à la garde des mortels, dont ils furent d'ailleurs les premiers représentants durant l'âge d'or. La personnalité des démons s'est désormais plus accusée, ils deviennent des sortes de dieux inférieurs : c'est plutôt ce sens qui restera. Chez les tragiques, les démons sont le plus souvent des ministres des dieux, chargés de punir les crimes, des exécuteurs de la Destinée. « Princesse, dit à Atossa le courrier qui lui annonce la défaite des Perses, un démon envieux, un alastor (divinité vengeresse) a tout causé. » (*Perses*, 333.) Dans les *Sept contre Thèbes* (v. 711), le même Eschyle parle du démon de la haine, δαίμων λήματος. Pindare, en conformité avec la doctrine orphique, nous apprend que chaque homme à sa naissance reçoit un démon, un génie protecteur (*Pyth.*, III, 109) ; des démons, nous assure-t-il, président à la naissance des hommes (*Olymp.*, XIII, 105).

Souvent les anciens, ignorant la nature véritable des divinités dont certains faits extraordinaires paraissaient déceler la présence, leur consacraient un culte, comme à des *dieux inconnus*, plus ou moins confondus avec les démons (Cf. PAUS., I, 1, 4 ; V, 14, 6).

« Les démons amis du sang, du meurtre et des calami-

[1] USENER : *Götternamem*, p. 291, cité par CHANTEPIE, p. 538.

tés, étaient désignés sous le nom de δαίμονες προστρόπαιοι. On leur opposait les démons libérateurs (λύσιοι), ceux qui éloignaient le mal (ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι).

« Les démons étaient non seulement les protecteurs d'êtres individuels tels que les hommes, ils veillaient encore sur les contrées, les villes et les peuples ; ils en personnifiaient la force et l'esprit. Et suivant la nature et le caractère de ces personnifications, on classa les êtres qui occupaient un rang intermédiaire entre l'humanité et la divinité, en deux sexes correspondant à ceux de notre espèce. Il y eut des démons mâles et des démons femelles. On distingua pour chaque lieu un bon démon (ἀγαθὸς δαίμων), qui représentait le génie du peuple et de la ville, conçu comme un pouvoir énergique et conservateur, et une Bonne Fortune (τύχη πόλεως), qui en personnifiait l'existence et l'heureuse destinée... Vinrent prendre place parmi les démons... les Erynnies, les Pænæ, les Alastores, les Mœres, les Némésis... Les nymphes furent aussi transformées en véritables divinités topiques qui veillaient sur le sol... Peu à peu chaque ville, chaque canton reconnut sa Nymphe spéciale, qui ne fut plus que la personnification de la ville elle-même. Sparte, Élis, Thèbes, eurent leurs Nymphes éponymes... (Citons encore) *Mormo, Mormolycion, Lamie, Empuse,* êtres analogues à nos loups-garous, à nos ogres.... Des êtres abstraits furent divinisés. Dans Pindare, par exemple, la *Bonne Humeur* (Εὐθυμία), la Franchise (Ἀληθεία), l'*Équité* (Εὐνομία)... sont autant de divinités... Ces personnifications qui n'étaient souvent pour les poètes des temps primitifs que de pures créations de l'imagination, furent prises au propre par le vulgaire... La *Nécessité* (Ἀνάγκη) et la *Force* (Βία) avaient un temple dans l'Acrocorinthe, l'*Injure* et l'*Impudence*

recevaient un culte à Athènes. La *Fortune* (Τύχη), divinisée déjà dans l'hymne homérique à Dèmèter, eut à Smyrne une statue et plus tard un temple à Thèbes. A Sicyone un hiéron fut consacré à la *Persuasion* (Πειθώ). La *Pudeur* (Αἰδώς) avait une statue à Sparte et un autel à Athènes... Ces déités formaient autant d'hypostases des vertus divines... On se représentait chacune d'elles comme un être surnaturel, comme un démon [1]. »

Les héros, qui, eux aussi étaient des protecteurs, furent également appelés démons : tel ce héros de Témesse qu'on apaisa en lui offrant des victimes humaines (Paus., VI, 6, 3). Une inscription retrouvée porte : θεοῖς δαιμοσιν, qui équivaut à *diis manibus* des Romains. Chez Lucien (*De Luctu*, 24), démon est employé au sens de mâne ; chez Procope, il a le sens de spectre, larve, revenant à redouter. Dans une inscription de l'île de Théra, au lieu de δαίμων on trouve ἄγγελος, ministre divin. Les *dii minores*, comme Memnon, Mithra, Kronos, Télesphoros, Eurynomos, etc., furent aussi appelés démons.

Les crises d'épilepsie, de démence, de rage, étaient interprétées comme l'indice qu'un démon avait pris possession d'un homme. Le voyant ou le prêtre cherchaient à deviner quel démon s'était pour ainsi dire incarné dans le corps du malheureux, puis ils l'exorcisaient par des prières, des menaces, des propitiations et des recettes magiques [2].

[1] A. Maury : *Op. laud.*, t. I, pp. 568 *sqq.*

[2] Cf. Pauly-Wissowa, t. IV, col. 2010 ; l'article est de Waser.

II

LE CULTE

SOMMAIRE

Considérations générales : importance du culte, son caractère officiel, les cultes voyagent. — Les lieux de culte : temples, autels, fondations pieuses, droit d'asile, tombeaux. — Les cérémonies funèbres. — Les fêtes : Zeus, Dionysos, Athènè, Dèmèter, fêtes à l'occasion d'événements, rites obscènes. — La Divination : méthode inductive, méthode intuitive, l'oracle de Delphes. — Le sacerdoce. Pourquoi n'y eut-il pas proprement de *clergé* chez les Grecs ?

CHAPITRE II

Le Culte.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Pour les anciens, nous l'avons déjà dit, la religion était surtout un ensemble de rites et de cérémonies, la doctrine comptait peu : c'étaient les pratiques léguées par les ancêtres qui importaient.

« Le culte était chose d'État : le citoyen n'avait que le droit et le devoir d'y prendre part ; l'État punissait les atteintes au ἱερόν, il supportait la plus grande partie des frais du culte public, il reposait lui-même sur des fondements religieux. Les anciens ne pouvaient se figurer la famille, le clan, les divisions même artificielles comme les *phylai* de Clistène et l'État lui-même, que comme des communautés de culte. C'étaient donc les dieux qui avaient donné à l'État ses institutions ; d'eux dépendait l'ordre social. Ainsi la religion chez les Grecs n'avait pas de domaine à part ; le devoir civique avait un caractère religieux, et le devoir religieux était une loi de l'État [1]. »

Lorsque les familles ou clans s'étaient groupées pour former des tribus et des cités, leurs cultes divers en se

[1] CHANTEPIE..., p. 541.

fusionnant avaient fini par constituer la religion de l'État. Parfois des familles et même des tribus, comme à Athènes par exemple de Solon à Alexandre, conservaient leurs divinités et leurs sacrifices particuliers ; mais ces dieux protecteurs d'une tribu, πατρῷοι θεοί, ne prenaient place qu'après les dieux communs à toute la nation. *Apollon patrôos*, père de Ion, ancêtre des Ioniens, dont les Athéniens faisaient partie, ainsi qu'Athènè, étaient leurs deux principales divinités nationales.

Chaque cité mettait toute sa confiance dans ses dieux. « Les dieux qui combattent pour nous, dit Iolas dans les *Héraclides* d'Euripide, ne le cèdent en rien à ceux des Argiens. Si Héra les protège, Athènè notre déesse plus vaillante et plus vertueuse... ne souffrira pas qu'on lui ravisse la victoire » (*v.* 347 *sq.*). La renommée de certains temples y attirait des dévots désireux de se ménager la protection de quelque puissante divinité : certains sanctuaires comme celui d'Apollon à Delphes recevaient chaque année des milliers de pèlerins. Parfois leur piété reconnaissante, à leur retour du pays consacré à quelque divinité spéciale, les engageait à lui ériger une statue ou une chapelle. Les Thuriens attaqués par Denys ayant vu sa flotte dispersée par le vent Borée, instituèrent dans leur ville une fête en son honneur (Élien : *Hist. var.*, 61). Quand une cité souffrait de quelque calamité, elle recherchait quelle nouvelle divinité pourrait la sauver et lu consacrait un culte ; à cet effet les Grecs de la ligue amphictyonique consultaient l'oracle de Delphes. Les Athéniens sur la foi du héraut Phidippidès construisirent une chapelle à Pan au-dessus de leur citadelle : ce dieu lui était apparu près du mont Parthénion à son retour de Sparte et l'avait chargé de réclamer cet hon-

neur aux Athéniens (*Hérod.*, VI, 105). Dans leurs migrations les peuples emportaient avec eux leurs divinités et leurs rites traditionnels ; mais à la longue, au contact des cultes étrangers, il s'opérait des altérations et des fusions. On ne craignait guère que les dieux de son pays [1], puisque c'est à eux qu'on attribuait spécialement les avantages obtenus, c'est pourquoi l'État veillait avec tant de soin sur le culte public. Mais en dehors de celui-ci, l'État se montrait en fait assez tolérant, et chacun pouvait suivre ses dévotions. Cependant les dieux nouveaux ne disposaient que de petites chapelles érigées d'abord en dehors et dans le voisinage de la ville.

La religion était à tel point une affaire publique, que les alliances entre cités comportaient des alliances entre leurs cultes, des rites communs, des députations réciproques, aux solennités religieuses. Ces alliances étaient placées sous la protection des divinités, parfois celles-ci étaient même représentées sur les monnaies respectives des cités ; les traités étaient inscrits dans les temples et placés sous la garde des dieux. Des confédérations d'États, amphictyonies (habitants des alentours), donnèrent naissance à une véritable religion commune. Dans l'île de Délos, à une date très ancienne, les Ioniens d'Asie et ceux d'Europe se réunissaient pour célébrer Apollon par des chœurs et des jeux ; Hermionè, Épidaure, Nauplie, Athènes, Égine, etc., vénéraient ensemble Poséidon, le dieu des mers, dans l'île de Calaurie. L'amphictyonie la plus connue est celle d'abord établie aux Thermopyles, près d'un très ancien sanctuaire de Dèmèter, puis à

[1] « Je ne crains pas les dieux de ce pays, dit un héraut dans les *Suppliantes* d'Eschyle, je ne leur dois ni la vie ni l'âge auquel je suis parvenu » *v.* 858, 859.

Delphes; elle finit par grouper douze peuples dont le territoire s'étendait du mont Olympe au cap Ténare. Deux fois l'an, au printemps et en automne, les délégués des cités se réunissaient tantôt aux Thermopyles, tantôt à Delphes. Ces délégués comprenaient des *hiéromnémons*, chargés de ce qui concernait le culte, et des *pylagores* pour délibérer sur les intérêts religieux et profanes des confédérés. Ceux-ci s'engageaient par serment à n'attaquer aucune des villes associées, à ne pas détourner les eaux courantes, à poursuivre ceux qui oseraient dérober les richesses de Delphes : c'était donc une sorte de congrès à la fois religieux et politique. Les *Amarynthies* étaient célébrées par les diverses villes de l'Eubée ; les *Délies* réunissaient les habitants des Cyclades, les *Apaturies,* ceux des villes ioniennes d'Asie sous la présidence d'un *asiarque*.

LES TEMPLES, LES OBJETS CONSACRÉS AU CULTE

Les temples, ναοί, ἱερά, étaient d'abord environnés d'une enceinte, ἕρκος, περίβολος, considérée comme sacrée, si bien que ceux auxquels l'entrée du temple était interdite devaient sacrifier sur des autels extérieurs à l'enclos réservé : en général, les lieux sacrés recevaient le nom de τέμενοι. De préférence les temples étaient construits sur les hauteurs, sur l'acropole des cités. Ils affectaient communément la forme d'un rectangle couvert d'un toit à double versant. Le temple très ancien de Héra sur le mont Ocha [1], en Eubée, est situé à mi-hauteur, il domine

[1] On incline à penser maintenant qu'il s'agit dans cette construction, qui ne remonterait pas au-delà du VI[e] siècle avant Jésus-

l'île et la mer : c'est un quadrilatère de 12,70 × 7,70, dont le toit laisse une ouverture de 5,70 × 0,45. Voici une brève description du temple dorique de Zeus à Olympie (construit de 468 à 457) dont les plus grandes dimensions étaient de 64, 10 × 27, 70 avec 20 m. 50 de hauteur du pied des colonnes au faîte du fronton. Il était entouré des quatre côtés, de colonnes s'élevant environ à 10,50, dont le diamètre variait de 2,19 à 2,29 : six décoraient la façade, et treize les côtés. L'intérieur était divisé en trois parties : le *pronaos*, le *naos* ou *cella* et l'*opisthodome*. Le pronaos [1] ou vestibule s'ouvrait avec deux colonnes reliées par une grille de bronze ; aux coins étaient déposés les ex-voto en marbre et en métal. Une porte de bronze de 4 m. 80 de large et à deux battants conduisait à la cella ou naos au sens strict. Cette salle était longue de 28 mètres et large de 13, et subdivisée en trois nefs par deux rangées de sept colonnes. Dès la troisième, une balustrade arrêtait le public ; entre la troisième et la cinquième, sur une longueur de sept mètres, le naos était à ciel ouvert afin d'éclairer le temple. Au milieu s'élevait l'autel de Zeus, non loin on admirait sa statue chryséléphantine de 12 à 13 mètres de haut, protégée durant la nuit par un magnifique voile de laine pourpre richement brodé. Les murs polychromes et les colonnes étaient décorés d'ex-voto, la cella était aussi ornée de statues.

Christ, d'un simple abri pour le guetteur chargé de surveiller la mer Égée et d'allumer des signaux de feu.

[1] En général « on trouvait dans le pronaos, entre autres choses, le bassin *d'eau lustrale* dont on s'aspergeait ou dont le prêtre aspergeait les fidèles, avant qu'ils approchassent du dieu lui-même, situé toujours en face la porte d'entrée ». GUHL et KONER : *Op. cit.* p. 22.

L'opisthodome était ouvert de l'extérieur à la foule ; ailleurs, au contraire, il restait en communication avec la cella et fermé au public : on y déposait les trésors du temple, parfois même l'argent des particuliers. La vaste enceinte ou *Altsi* d'Olympie contenait d'ailleurs d'autres temples, une voie sacrée destinée aux longs méandres des processions, et un immense autel en plein air pour les sacrifices sanglants [1].

Dans la cella de certains temples les prêtres seuls pénétraient, on l'appelait alors ἄδυτον ; ceux qui étaient consacrés à Dèmèter et à Perséphone recevaient le nom de μέγαρα, étendu ensuite aux sanctuaires d'autres divinités ; certains, spécialement ceux des Dioscures, étaient appelés ἀνάκειον. Le *héroon* constituait une sorte de chapelle élevée à la mémoire d'un héros, il s'ouvrait à l'ouest, vers l'entrée du monde souterrain, tandis que les temples avaient leur porte généralement tournée vers l'est.

On conservait dans les temples les objets consacrés au

[1] On distinguait les temples *in antis*, dont le mur d'entrée était remplacé par deux colonnes, comme celui de Thémis à Rhamnunte ; *prostyle*, à colonnes précédant la façade ; *amphiprostyle*, à colonnes aux deux extrémités, comme celui de la Victoire Aptère (ancienne Athènè Nikè), c'est-à-dire sans ailes pour mieux la fixer, disait-on, construit vers 470 avant Jésus-Christ par Cimon sur l'Acropole d'Athènes ; *périptère* ou *péristyle*, ou entouré de colonnes des quatre côtés. Il y avait aussi des temples ronds à colonnes, ceux-ci pouvaient être encore *in antis*, comme à Sélinunte, et même *amphiprostyle*, comme celui de Thésée à Athènes ; le temple qui recevait dans cette ville les offrandes des prytanes était vraisemblablement rond. Les temples d'Apollon carnéios et d'Hypnos à Sicyone étaient adossés l'un à l'autre ; l'Erechtéion à Athènes contenait trois cella, deux adossées, celles de Poséidon et d'Athènè, l'une de côté consacrée à Pandrose. Cf. Guhl et Koner : *La vie antique*, t. I, *La Grèce*, trad. Riemann, Paris, 1884, pp. 20 *sq*.

culte, les offrandes (ἀναθήματα) des rois, des cités ou des particuliers, parfois des vêtements, des chevelures coupées, des reliques de héros et des ex-voto. « C'est ce qui arrivait surtout dans les *asclépiéions* ou temples d'Esculape. Les malades qui avaient obtenu leur guérison suspendaient en mémoire de ce bienfait, dans les temples de Cos, d'Épidaure ou de Tricca, leur image accompagnée de leur nom et de l'indication du mal dont ils avaient été guéris. Un usage analogue existait dans les temples ou chapelles de Dionysos, d'Aphrodite et des Nymphes... Ce n'est pas que les Grecs adorassent les images mêmes des dieux, mais ils supposaient entre elles et la divinité une certaine relation secrète. Les plus superstitieux croyaient que le dieu y venait parfois habiter... Les gens dévots et superstitieux mettaient un grand empressement à décorer les figures des dieux (à les vêtir), à les honorer de tout ce qui pouvait en rehausser l'éclat. Un passage d'Ammien Marcellin (XXII, 14) constate qu'au moins dans les derniers temps du paganisme, on allumait des cierges à l'entour des statues... A Athènes, les jeunes filles offraient à la déesse Athènè un riche péplos tissé de leurs mains ; à Sparte, les femmes tissaient tous les ans pour l'Apollon d'Amyclées une magnifique tunique[1]. »

La bouche et le menton d'une statue d'Hèraklès, à Agrigente, étaient usés par les baisers (CICÉRON, II, *Contre Verrès*, IV, 43). Une autre statue d'Hèraklès était venue miraculeusement, disait-on, de Tyr à Érythrée, elle passait pour avoir rendu la vue (PAUS., VII, 5, 4). La statue d'Artémis *Podagra* qui avait un temple en Laconie avait la réputation de guérir du podagre, et celle d'Artémis *Ché-*

[1] A. MAURY ; *Op. laud.*, t. II, pp. 47 *sq.*

lytis, à Sparte, de débarrasser de la toux ; on ne devait pas regarder celle qu'on portait en procession à Pellène. A l'île d'Andros, dans un temple de Dionysos, l'eau d'une fontaine était chaque année changée en vin (Paus., VI, 26). L'Erechtéion d'Athènes possédait l'empreinte du trident de Poséidon. Au temps de Pausanias, au temple de Zeus Olympien, on vénérait dans un coffret de bronze l'os de l'épaule de Pélops : son attouchement avait, disait-on, la vertu de guérir les malades. Dans la Tyréatide, le tombeau de Polémocratès, fils de Machaon, recevait la visite de nombreux malades (Paus., II, 38, 6).

Les autels intérieurs étaient destinés aux offrandes non sanglantes ; quant aux sacrifices sanglants, ils étaient offerts devant le pronaos de manière que la grande porte étant ouverte, l'image de la divinité se trouvât juste en face de l'autel. « L'autel n'était primitivement qu'une simple élévation du sol, grossie considérablement à la suite de fréquents sacrifices, par la dépouille (les cendres, les os calcinés et les cornes) des animaux ; plus tard, la statuaire et l'architecture vinrent y ajouter leurs charmes et en firent de véritables monuments d'un genre particulier. L'autel de Zeus Olympien que décrit Pausanias (V, 13) était un chef-d'œuvre de construction : le soubassement avait 37 mètres 60 de circuit ; l'autel proprement dit qui le surmontait était haut de 6 mètres 60 ; un escalier en pierre conduisait à la *prothysis,* de là, à la partie supérieure de l'autel où les femmes n'avaient pas le droit d'approcher. Pausanias fait observer en outre que l'autel était construit d'ossements d'animaux réduits en cendres, tel était aussi l'autel de Héra à Samos... On cite quelques autels en bois ; à Olympie il y en avait en briques non cuites[1]. »

[1] Guhl et Koner ; *Op. cit.*, pp. 66 et 67.

Les autels étaient ornés de guirlandes de fleurs et de bas-reliefs ; les plus grands, que l'on consacrait aux dieux, se nommaient βωμοί, ceux des héros, ἐσχάραι. En voyage ou à la guerre, on continua de sacrifier sur des monceaux de pierres.

Généralement les fidèles pouvaient pénétrer dans les temples, contempler l'idole, la prier, lui faire leurs offrandes ; encore fallait-il qu'ils fussent purs, ou purifiés par des ablutions, comme par exemple après les relations sexuelles même avec leur épouse (Cf. Hérodote, II, 64). A Athènes, l'accès des temples ouverts au public était interdit aux femmes adultères. Pour pénétrer dans le sanctuaire de Zeus Olympien, à Élis, il fallait avoir goûté d'un bélier noir immolé à Pélops. Dans le temple d'Ilithye à Hermione, seules les prêtresses pouvaient regarder la statue de la déesse ; les femmes avaient aussi le privilège d'entrer dans l'antre de Rhéa sur le mont Thaumassium (Paus., II, 35, 8 ; VI, 25, 3). Les Doriens étaient exclus du temple d'Athènè sur l'Acropole d'Athènes.

Les sanctuaires s'enrichissaient de nombreuses offrandes : couronnes, coupes, vases d'or et d'argent, amphores, encensoirs ; on donnait des trépieds à celui de Delphes. Ils possédaient aussi des immeubles, des pâturages, des troupeaux, généralement affermés, dont les revenus étaient affectés à leur entretien. Nicias donna au temple d'Apollon à Délos un palmier de bronze et des terres pour 10.000 drachmes, à la condition qu'il fût offert chaque année un sacrifice en sa faveur : cette clause fut gravée sur une stèle (Plut. : *Nicias*). Xénophon, au retour de la retraite des Dix-Mille, fit don à Artémis, en exécution d'un vœu, d'un terrain à Scillonte, où il érigea un temple en l'honneur de la déesse : le dixième des reve-

nus de toute sorte lui fut consacré. Certaines personnes donnaient parfois leurs biens à la condition de les exploiter désormais comme simples fermiers emphytéotiques. Une part des revenus publics était attribuée aux dieux, souvent les lois obligeaient à leur consacrer les prémices des récoltes, une partie du butin à la guerre leur était réservée[1]. On déposait des offrandes pour demander une faveur, remercier d'une guérison, d'un mariage, d'un accouchement, d'une victoire, pour expier quelque sacrilège. On permettait aussi les dons *symboliques :* épis dorés, plants de vigne, animaux en terre, en bronze, en argent, en or. Les prêtres recevaient les offrandes et prononçaient sur elles les formules destinées à les consacrer ; ils pouvaient vendre ce qui n'était pas utile pour l'usage du temple, à condition toutefois de verser le prix de vente au trésor du dieu[2]. La culture des terres sacrées

[1] A Samos, les enfants quêtaient pour les fêtes d'Apollon, en chantant un hymne populaire.

[2] A Délos, « Apollon avait d'abord sa vaisselle, son service de table, composé de vases et de plats de toute forme, généralement d'argent ou d'or... le seul sanctuaire d'Apollon possédait plus de seize cents phiales (coupes évasées) unies ou décorées... Puis c'étaient des cassolettes pour l'encens, des lampes, des candélabres, des lustres... Après le service de table venait la garde-robe : une multitude d'étoffes et de bijoux, de coiffures et de couronnes qui servaient à habiller l'image du dieu, ou à défaut à vêtir les prêtres... Une bague brillait au doigt du dieu... Une autre statue encore avait une garde-robe et une parure complètes. Tous ces objets apparaissaient au jour des fêtes solennelles, et l'effet en devait être merveilleux.

« Ajoutez encore les instruments des métiers divers, des sondes et des caducées, des arcs et des carquois, des épées et des casques, des ancres et des gouvernails, une foule d'ex-voto consacrés par les fidèles en souvenir des dangers auxquels ils avaient échappé. »

Diehl : *Excursions archéologiques en Grèce*, pp. 179 *sq.* — Quatre hiéropes annuels (élus ou tirés au sort ?) administraient les finances

et la garde des troupeaux étaient parfois confiées à des esclaves concédés au temple. L'administration des biens du dieu relevait d'un conseil. Les richesses accumulées dans l'opisthodome[1] du Parthénon étaient surveillées par l'*épistate*, magistrat élu quotidiennement par les présidents de chaque prytanée de l'Attique ; il avait sous ses ordres dix administrateurs ou *marguilliers* élus annuellement, avec un président et un secrétaire : un inventaire détaillé était dressé chaque année au moment de la transmission des pouvoirs. Le trésor du Parthénon permit plus d'une fois aux Athéniens de parer aux frais des expéditions militaires.

Les temples jouissaient du droit d'asile, et cela d'une manière d'autant plus efficace que leurs divinités étaient plus vénérées de ceux dont on fuyait la vengeance. Le suppliant portait à la main des rameaux verts et des bandelettes de laine blanche, il s'asseyait sur l'autel principal. Le temple d'Athènè Chalciœcos, à Sparte, protégeait même ceux que la loi avait condamnés à mort (Polybe, IV, 35). Celui qui s'était réfugié dans le sanctuaire d'Athènè Aléa, à Tégée, était désormais en sûreté. Les esclaves fugitifs qui parvenaient à gagner le temple d'Héraklès à Canope, sur l'une des branches extrêmes du Nil, se don-

du dieu, sous le contrôle de l'assemblée populaire et plus effectivement du sénat par ses prytanes en exercice : c'est en leur présence qu'on dressait les inventaires ou qu'on ouvrait les jarres qui contenaient le trésor sacré, ἱερὰ κιβωτός. D'après Homolle ; *Bulletin de corresp. helléniq.*, VI, p. 58 à 77, 1882 — Ce conseil sacré, ἱερά γερουσία, ἐκκλεσία κυρία, était une sorte de *conseil de fabrique.*

[1] Ou dans la salle close, qui était comprise entre l'hécatompédon ou cella et l'opisthodome, on l'appelait *parthénon*. En 385, le trésor sacré fut transféré dans la cella, celui de l'État prit sa place : *l'épistate* détenait les clés du *parthénon*.

naient au dieu, ils en recevaient les marques sacrées et devenaient dès lors inviolables (Hérod., II, 113). Les esclaves maltraités restaient à l'abri de la vindicte du maître dans le temple des dieux jumeaux Palices, en Sicile, selon Diodore, jusqu'à ce que leurs griefs fussent réglés (XI, 84). Le droit d'asile ne fut cependant pas toujours respecté. On usait d'ailleurs parfois de singuliers subterfuges. Le suppliant était muré de façon à le laisser mourir de faim [1], ou bien à l'aide d'un tison enflammé on contraignait le malheureux à quitter le temple pour le tuer ensuite en terrain profane. Cléomène brûla les Argiens dans le bois sacré d'Argus (Hérod., VI, 79). Cependant on redoutait des châtiments pour ces profanations : le tremblement de terre qui détruisit Hélicè fut regardé comme la punition du meurtre des envoyés ioniens réfugiés dans le temple de Poséidon. Selon Strabon, Alexandre aurait étendu le droit d'asile, à Éphèse, jusqu'à un stade autour du temple. Des quartiers dans certaines villes comme Athènes, Sicyone, Nicomédie, Perge, Antioche, etc., l'île tout entière de Samothrace, jouissaient de cette immunité ; elle s'étendait même jusqu'aux oiseaux qui nichaient dans l'édifice sacré, malheur à qui les aurait tués !

Primitivement l'inhumation se faisait dans les maisons (soit sous terre, soit en des niches murales), ce qui transformait chacune d'elles en chapelle domestique. L'usage disparut, mais il resta dans chaque demeure un autel privé consacré aux ancêtres. Souvent les tombeaux étaient de véritables petits temples élevés à la mémoire des héros. En général ils présentaient deux parties : un caveau

[1] A Sparte, le traître Pausanias fut ainsi emmuré dans le temple d'Athènè Chalciœcos ; sur le point de mourir, il fut traîné dehors pour ne pas souiller le sanctuaire (472).

(τάφος, θήκη), destiné à recevoir les urnes funéraires et les offrandes, et un monument (σῆμα, μνῆμα), construit au-dessus du sol. Il était assez d'usage de les placer dans un jardin de famille ou mieux encore le long des grandes routes ; à Athènes les pauvres reposaient vraisemblablement dans un champ commun appelé Ἠρία ; les Spartiates et les Mégariens enterraient encore à l'intérieur de leur ville. Quant on ne pouvait retrouver le cadavre d'un parent, on lui érigeait un tombeau appelé *cénotaphe :* son âme était par trois fois invitée à venir l'habiter.

LES CÉRÉMONIES SACRÉES

On conservait avec un soin religieux la liturgie des ancêtres, le respect des rites traditionnels était une des formes de la piété envers les dieux [1]. Cependant, si l'on en croit Isocrate, la ferveur des Athéniens n'était pas sans caprices, et les cultes étrangers jouissaient parfois

[1] La vie des Grecs, comme celle des Romains, était accompagnée de nombreux rites religieux. Toutefois M. Toutain note à juste titre qu'ils ne comprimèrent pas l'essor de l'âme grecque. « Le respect qu'on professe pour les rites peut être très strict, très étroit ; au contraire, ce respect peut s'allier avec l'expression spontanée d'une pensée intérieure. Il y avait à ce point de vue une différence sensible entre la Grèce et Rome. Il ne semble pas, par exemple, que les Grecs aient eu, pour la lettre même de leurs prières, de leurs formules rituelles, de leurs hymnes, le respect absolu que les Romains gardaient pour les leurs, au point de ne plus comprendre leurs antiques *carmina*... Les Spartiates priaient les dieux de leur faire don de ce qui était beau et bon. Pythagore et Socrate enseignaient qu'il fallait leur demander le bien... A Rome, au contraire, la prière ne perdit jamais complètement son caractère d'incantation magique. » *Etudes de mythologie et d'histoire*, p. 127, Paris, Hachette, 1909.

d'une grande popularité. On cite des traités sur les sacrifices qui auraient été composés par Épiménide le Crétois et par un certain Sosibius de Lacédémone ; Théophraste aurait écrit, selon Porphyre (*De abst.*, II, 20), un résumé des usages religieux de tous les peuples.

Voici d'après Maury (II, pp. 90 *sq.*) la description des sacrifices. « L'animal couronné de fleurs était frappé avec la hache devant l'autel, après avoir été conduit solennellement au lieu du sacrifice, suivi de ceux qui devaient y prendre part. Dans ce cortège, chacun portait un des objets nécessaires à l'accomplissement de l'acte religieux... S'agissait-il d'honorer les divinités ou les démons qu'on supposait voltiger sans cesse autour de la terre, après avoir livré aux flammes les sanglantes dépouilles placées sur l'autel, on jetait le corps entier de la victime dans le feu, puis on consacrait les gâteaux enduits de miel, faits de pure farine de seigle, et l'on répandait des grains d'encens avec des céréales concassées. Sacrifiait-on sur le bord de la mer aux dieux de l'élément humide, après avoir répandu sur la tête de la victime du sel marin, on précipitait l'animal dans les vagues. Lorsqu'on s'adressait aux dieux de l'Empyrée, aux divinités aériennes et célestes, on égorgeait la victime de façon à faire couler à gros bouillons son sang, qui formait une mare à terre. Les cuisses étaient offertes aux dieux ; on brûlait les extrémités, en prenant soin que la fumée grasse et épaisse qui s'en échappait s'élevât jusqu'aux cieux... Lorsqu'on sacrifiait aux dieux olympiens, on tournait la tête de la victime vers le ciel ; on la dirigeait au contraire vers la terre lorsqu'on implorait les dieux infernaux, les morts et les héros. On prenait ordinairement le soin de la secouer, afin que l'animal eût l'air de consentir au sacrifice

« Après avoir fait bien griller la victime, on la découpait et on offrait les prémices. Il y avait des parties réservées à certains dieux, par exemple, la langue à Hermès et à Poséidon. Les victimes devaient être de bonne qualité, des bêtes bien venues et bien nourries, des animaux arrivés à maturité, quand le rite ne prescrivait pas de petits animaux... mais on ne voit pas que la victime ait dû présenter certaines marques convenues... Lycurgue avait cependant autorisé les Lacédémoniens à sacrifier aux dieux des animaux mal conditionnés (ἀνάπηρα)... Dans certains cas on sacrifiait trois victimes différentes... Dans les serments solennels, les trois victimes étaient un taureau, un bouc et un verrat ; dans d'autres cas, on immolait un porc, un bouc et un bélier. Mais le bœuf ou le taureau garda toujours le premier rang parmi les victimes. Aussi lorsqu'on voulait faire un sacrifice réellement somptueux et enlever d'un coup la protection divine, et plus particulièrement celle de Zeus, avait-on recours à une hécatombe ou sacrifice de cent bœufs, généralement offert dans les grandes solennités. Toutefois, dans ces sacrifices d'une abondance exagérée, ceux qui les offraient paraissaient avoir eu plus la pensée de faire de grandes largesses au peuple, qui prenait part à la distribution des restes des victimes, que celle d'être agréables aux Immortels... Lors de la reconstruction des murs d'Athènes, Conon offrit un pareil sacrifice. A Sicyone, nous voyons Clisthènes célébrer le mariage de sa fille par une hécatombe.

« Les Locriens, lorsqu'ils n'avaient pas le moyen de sacrifier des taureaux de chair et d'os, façonnaient de petits taureaux de bois qu'ils offraient à la divinité à la place des animaux véritables.

« Chez les Athéniens, le bœuf qu'on choisissait pour vic-

time ne devait jamais avoir porté le joug... Quant au sexe il correspondait généralement à celui des divinités. Les victimes blanches étaient réservées pour les dieux du ciel, et les noires pour ceux de l'enfer... Cependant les Thébains offraient à Apollon Polios des taureaux de labour...

« On ne sacrifiait pas d'aigles à Zeus, ni de paons à Héra (c'étaient leurs emblèmes). Cependant on sacrifiait des chevaux à Poséidon, on les précipitait près d'Argos, tout bridés, dans un abîme. On lui immolait aussi des taureaux et des chèvres... On offrait des porcs à Aphrodite, et à Athènes elle était la seule à laquelle on sacrifiât des truies. A Potnies, on immolait des cochons de lait à Dèmèter ; des béliers noirs étaient offerts à Hercule, en Attique des chèvres à Artémis ; à Lampsaque, on immolait des ânes à Priape ; à Sparte, on offrait des chevaux à Hélios et des chiens à Arès, ainsi que dans la ville de Colophon à Énodios : ces animaux étaient une offrande accoutumée chez les Cariens... Ceux qui n'avaient pas le moyen d'offrir aux dieux les animaux que la liturgie leur attribuait comme victimes se bornaient à en offrir de petites images en pâte ou en cire. »

Nous avons parlé ailleurs des sacrifices humains : tels ceux offerts en l'honneur d'Artémis Tauropole à Phocée, d'Artémis Ortia dans l'île de Lemnos, de Zeus Laphystios à Halos en Thessalie, d'Arès à Sparte, d'Apollon dans l'île de Leucade. Au dire de Plutarque (*Thémist.*, 13), Thémistocle aurait sacrifié trois prisonniers perses à Dionysos Omestès. Ces rites disparurent avec le progrès de la civilisation. Dans le culte de Zeus Laphystios on se contenta de présenter un homme à l'autel et on tua un animal à sa place ; aux Thargélies, à Athènes, on immo-

lait deux criminels porteurs d'un collier de figues sèches.

La pureté était l'une des conditions requises pour offrir un sacrifice. Le prêtre avant de présenter la victime ne devait pas avoir touché un tombeau, il se refusait les relations conjugales, il évitait le contact des hommes impurs et des femmes à leurs époques. Il se couronnait de fleurs, comme d'ailleurs ceux qui prenaient part au sacrifice, souvent son cou et sa poitrine étaient ornés de guirlandes appelées *hypothymiades*. Auprès d'une corbeille contenant le sel et l'orge sacrée destinés à être répandus sur la tête de la victime, était placé un vase d'eau lustrale légèrement salée dans laquelle le prêtre commençait par se laver les mains. Il coupait ensuite quelques poils sur la tête de l'animal et les jetait dans le feu allumé sur l'autel ; après avoir consumé les cuisses en l'honneur des dieux, on faisait cuire à l'aide de broches les autres parties pour le festin qui suivait. Le prêtre prenait la meilleure part, les assistants assis autour d'une table banquetaient joyeusement. Les victimes offertes aux héros et aux morts étaient entièrement brûlées. En certains cas le prêtre s'abstenait de prendre part au festin, tel le prêtre de Dèmèter sacrifiant à Athènes à la déesse Daeira, déesse locale d'Éleusis ; en certains cas chacun cuisait chez soi sa part de la victime, on en envoyait même à ses amis.

Les libations (σπονδαί, λοιβαί) accompagnaient ordinairement les sacrifices. On se servit d'abord d'eau miellée (μειλίχιοι πότοι), puis on en vint à répandre du vin excellent, capable de flatter le palais des dieux ; le lait était la libation due aux morts (χοαί). On mêlait aussi l'eau au vin et parfois on se contentait d'eau pure, comme en l'honneur des Euménides, des Nymphes, de Mnémosyne,

du Soleil, etc. Au début du repas rituel, une libation de vin était versée au bon démon et une autre à la fin au même démon ou à Zeus-Sauveur ; on buvait ferme d'ailleurs, le mot μέθυειν, *boire après le sacrifice,* signifie aussi *s'enivrer.*

Les dieux passaient encore pour se réjouir de la bonne odeur des parfums, de l'encens, des bois odoriférants, ils étaient friands spécialement de gâteaux faits de farine et de miel.

Selon Porphyre (*De Abstin., passim*), on aurait commencé par consacrer aux dieux les fruits de la terre, et non des animaux immolés ; à Délos, un autel sur lequel on ne sacrifiait aucune victime était surnommé *autel* des hommes pieux (εὐσεβῶν βωμός) (*Ibid.*, II, 28). A la procession en l'honneur du Soleil et des Heures à Athènes, on portait de l'herbe, des noyaux d'olive, des légumes, des pommes sauvages, de l'orge et du froment (*Ibid.*, II, 34).

Les jeunes filles présentaient à Athènè des tuniques, de même les nouvelles accouchées à Artémis *chitonia.* La statue de Hygie, à Sicyone, était couverte de chevelures qu'on lui avait offertes (Paus., II, 11, 5). En Argolide, on revêtait Héra de la peau de la chèvre sacrifiée en son honneur.

Les principaux actes de la vie étaient sanctifiés par des sacrifices. Il y en avait pour le mariage. A Athènes, on s'adressait aux Euménides pour obtenir un hymen favorable ; à Samos, les femmes sacrifiaient à Artémis *kourotrophos* pour avoir des enfants. Avant de recevoir l'assemblée du peuple à Athènes, on purifiait le lieu de réunion avec le sang de deux cochons de lait immolés. Il y en avait avant de commencer une entreprise, au

moment de s'embarquer et de débarquer, avant de livrer bataille, après une victoire, à des époques déterminées, etc.

Le sacrificateur demandait aux Immortels la santé, la considération, la richesse, la réussite pour leurs adorateurs, en particulier pour ceux qui étaient présents. A leur tour, les sacrifiants, les mains ouvertes vers le ciel, priaient à haute voix : la prière (εὐχή) était l'expression de leurs vœux. Cicéron (*De nat. deor.*, III, 36) se plaint de ce qu'on ne demande aux dieux que les biens temporels, et non la tempérance, la justice, la sagesse. « Jamais pour être sage, dit-il, personne n'a voué à Hercule la dîme de ses biens. » Durant le sacrifice, on chantait en l'honneur des dieux des hymnes qui étaient de véritables prières : cet usage était fort ancien, on l'attribuait à Olen, à Linus, à Pamphus, à Orphée surtout. A Délos, le *pæan* en l'honneur d'Apollon était entonné après que les musiciens s'étaient rangés en chœur autour de l'autel. On chantait des *dithyrambes* pour fêter Dionysos, des *ioules* pour Dèmèter ; en cultivant la terre, les laboureurs eux-mêmes chantaient des hymnes religieux. Sur divers monuments on voit un joueur de flûte qui accompagne d'un air sacré l'offrande de la victime.

Les purifications et l'expiation [1] se rattachaient de

[1] Dans *Œdipe à Colone*, v. 466-492, le chœur enseigne au héros à offrir un sacrifice expiatoire aux Euménides, dont il avait foulé le sol sacré. Il doit d'abord se purifier les mains, puis avec des coupes à deux anses, dont il couronnera les bords et les anses de laine récemment coupée à une jeune brebis, il répandra des libations d'eau miellée vers l'Orient ; il versera chacune d'elles à trois reprises, plus lentement la dernière fois. Ensuite il est invité à offrir par trois fois neuf branches d'olivier en suppliant les déesses d'accueillir avec bienveillance le suppliant qui doit être le sauveur du pays, enfin à se retirer sans détourner la tête.

près aux sacrifices. Le meurtrier était impur, de même celui qui avait volé un objet sacré ou mal parlé des dieux, touché un cadavre, ou entretenu des rapports illégitimes. Celui qui était en butte au malheur s'imaginait facilement que les dieux le poursuivaient de leur vengeance et qu'il fallait les apaiser par des expiations.

L'eau lustrale était le mode de purification le plus employé, soit par immersion (λοῦτρον), soit par aspersion (περίρρανσις) ; elle opérait aux yeux du plus grand nombre par elle-même et *indépendamment des dispositions morales du sujet*. Un vase d'eau lustrale était placé à l'entrée des temples. Un tison pris sur l'autel et plongé dans cette eau la rendait encore plus sainte. Le sang, en particulier celui des cochons de lait, était employé en aspersion ; les fumigations d'encens, de soufre, de laurier, d'olivier, de romarin, de genévrier servaient aussi à purifier. Était-on en proie à un amour violent, à des accès nerveux, à des troubles mentaux, à des songes funestes ? on se croyait immunisé par l'aspersion du sang d'un animal sacrifié, celui-ci était enfoui ensuite dans la terre ou précipité dans les flots avec ce qui avait servi au sacrifice. Quinte-Curce (X, 25, 9) nous dit qu'on purifiait une armée, en la faisant passer sur un terrain aux deux extrémités duquel on avait placé les parties des entrailles d'une chienne éventrée. Apollon et Zeus étaient spécialement invoqués comme *catharsioi*, présidant aux purifications.

L'imprécation était une souillure magico-religieuse dont on accablait ses ennemis, comme celle que les prêtres d'Athènes décidèrent d'employer contre Philippe, ses enfants et son royaume, chaque fois qu'ils prieraient pour leur ville (Tite-Live, XXXI, 44).

Le serment avait un caractère religieux, un sacrifice

le scellait ordinairement ; après l'immolation, le repas et les libations, on vouait aux malédictions des dieux le coupable qui oserait le violer : cet anathème faisait même ordinairement partie du serment. A Athènes, on jurait dans l'Aréopage et par les Euménides ; à Syracuse, c'était dans le temple de Dèmèter ; à Sparte, dans celui de Athènè Chalciœcos, etc. ; mais le serment le plus solennel se faisait en invoquant tous les dieux, et en particulier Zeus Horkios. On buvait parfois certaines eaux magiques (ὕδατα ὅρκια), qui devaient empoisonner le parjure.

LES CÉRÉMONIES FUNÈBRES

Nous avons déjà dit que les devoirs envers les morts comptaient pour les Grecs parmi les plus sacrés. La privation de la sépulture était considérée comme le plus affreux malheur, puisque l'âme errait alors inquiète et malheureuse, incapable de pénétrer dans l'Hadès, son lieu naturel. Aussi à Athènes, une loi ordonnait-elle d'enterrer tout cadavre quel qu'il fût, étranger ou citoyen ; seuls les grands criminels et les traîtres à la patrie étaient privés de sépulture par le plus terrible des châtiments.

Avant tout on craignait la vengeance du mort délaissé. En principe, « l'Erinye n'est rien autre chose que la personnification du mort, que la matérialisation de sa vengeance et de sa haine. Élever un hiéron aux Erinyes d'Œdipe, c'est l'élever à Œdipe même... L'Erinye n'était primitivement que la vengeance même du mort. Avec le temps, la qualité était devenue substance, et les Erinyes s'étaient métamorphosées en déesses supérieures aux

morts qu'elles protégeaient[1]. » La conception des Euménides, des Harpyes, des Gorgones, des Kères, des Sirènes ravisseuses d'ombres, procédait en grande partie de la crainte des revenants. Le culte des Erinyes ressemble à celui des morts. On leur sacrifie pendant la nuit et la victime est entièrement consumée, on leur offre des libations d'eau miellée.

Ce sont les parents qui rendent les derniers devoirs au mort. Après l'immolation de Polyxène sur le tombeau d'Achille, les Grecs obligent sa mère, Hécube, à lui donner la sépulture (Eurip. : *Hécube,* 508) pour éviter le ressentiment de la défunte. Rien ne montre mieux l'importance qu'on attachait à l'inhumation que la condamnation à mort des généraux vainqueurs aux Arginuses (en 406), parce qu'ils avaient négligé d'ensevelir les morts aussitôt après la bataille et qu'une tempête survenue ensuite avait dispersé les corps. Après la mort de Lysandre, à Haliarte (en 395), les Spartiates, afin d'obtenir des Béotiens une trêve pour ensevelir leurs morts, acceptèrent d'évacuer le pays, malgré l'humiliation qu'ils en éprouvaient, si pressant était le devoir de la sépulture.

On attribuait aux morts les mêmes amours et les mêmes haines que durant leur vie. Oreste ne craint rien tant que d'apercevoir le tombeau de sa mère, car « elle était ton ennemie », lui dit Pylade (Eurip : *Orest.,* 798). Le même Oreste au contraire invoque l'ombre de Ménélas, parce qu'il fut son oncle, le frère d'Agamemnon (*Ibid.,* 674). Après une bataille, un orateur spécialement désigné faisait à Athènes l'éloge des soldats tués, ce fut Démosthènes qui prononça l'éloge funèbre des morts de Ché-

[1] De Ridder : *L'Idée de la mort en Grèce à l'époque classique,* pp. 88 et 89, Paris, 1897.

ronée, en 338; chaque année, le septième jour du mois de Pyanepsion, on portait les ossements ou les cendres des soldats morts pour la patrie dans un tombeau commun au Céramique (Thucyd., II, 34, 5). C'était, plus encore que la reconnaissance, la crainte de la vengeance des défunts oubliés qui conservait ces anciens usages. « Si tu maltraites les morts, ils savent se venger », dit Teucer dans l'*Ajax* de Sophocle (*v.* 1154). En punissant de mort le meurtrier, l'Aréopage ou l'État vengeait d'abord la victime. « La vengeance du mort passait la première, et c'était même la seule qui était censée s'exercer. Seulement l'État s'en faisait l'interprète..., il punissait au nom du mort... La purification même était censée provenir du mort; on ne croyait pas que le courroux de ce dernier fût inflexible. Moyennant certaines compensations, il pouvait s'apaiser. L'État se chargeait de fixer le montant de l'amende et le taux de l'expiation... au nom du mort et comme son représentant. ... De fait la sentence que rendait l'Aréopage (d'ailleurs présidé par l'archonte-roi) était au plus haut degré un acte religieux et sacerdotal ; ne s'agissait-il pas de faire respecter l'antique religion des morts... La purification définitive du meurtrier est accompagnée de sacrifices dont ils profitent [1] ».

Les mœurs et les lois réglaient les détails des funérailles. Sitôt que le mourant avait rendu le dernier soupir, on lui plaçait entre les dents l'obole (ναῦλον) qu'il devait payer à Charon comme prix de son passage sur le fleuve des Enfers. On déposait souvent aussi dans ses mains un gâteau de miel qu'il devait jeter à Cerbère pour

[1] De Ridder : *Op. laud.*, pp. 72, 73, 75.

apaiser sa voracité. Puis les femmes de la famille, parfois aussi des gens de métier, s'emparaient du corps, le lavaient, le parfumaient d'huile odorante et le revêtaient de vêtements de couleur blanche, comme à Argos, ou sombre, comme à Delphes, et le décoraient de guirlandes. On déposait sur le front des hommes une couronne de feuillage et de fleurs de la saison, sur celui des femmes une couronne d'or ou de cire peinte selon les fortunes ; des vases de parfum combattaient la mauvaise odeur. Les parents et les amis prenaient le deuil ; Admète exige que tous les Thessaliens se rasent la tête et portent des vêtements noirs à la mort de sa femme.

Le lendemain, le défunt était exposé sur un lit de parade durant un jour entier (πρόθεσις), afin que chacun pût constater qu'il n'était pas mort par violence ; il avait le visage tourné vers la porte, qui restait ouverte. Parents et amis se rassemblaient pour une dernière visite et commençaient les plaintes funèbres (θρῆνοι), parfois des pleureurs et des pleureuses à gage (θρηνῳδοί) les entonnaient, et les assistants répondaient. Malgré les défenses de Solon et de Charondas on continua souvent à se déchirer le visage et à s'arracher les cheveux. Un vase rempli d'eau de source placé près de la porte de la rue permettait de se purifier en sortant, car l'entrée dans une maison mortuaire constituait une souillure interdisant sous peine d'impiété de pénétrer sur l'agora ou dans un sanctuaire.

C'est le lendemain de l'exposition, de très grand matin, bien avant le lever du soleil, qu'avait lieu ordinairement le convoi. Avant de quitter la maison on immolait une victime (προσφάγιον), dont l'espèce était fixée dans chaque ville ; Solon interdit de sacrifier un bœuf.

Le défunt, le visage découvert, était tantôt placé sur

une charrette attelée de chevaux ou de mulets, tantôt porté par des membres de la famille, par ses amis ou par des croque-morts. En tête du cortège s'avançaient des pleureurs et des joueurs de flûte, ils mêlaient leurs airs graves et tristes aux plaintes des parents qui suivaient le corps. A Athènes, la loi fixait ainsi l'ordre du convoi : une femme ouvrait la marche portant le vase (χυτρίς) destiné aux libations à faire sur la tombe, puis venaient les parents du mort jusqu'aux cousins inclusivement ; le plus proche parent portait une lance si le défunt avait été assassiné ; derrière le défunt suivaient les parentes, qui devaient être âgées d'au moins soixante ans, les joueurs ou joueuses de flûte fermaient la marche. Le vacarme réveillait sans doute les habitants du quartier qu'on traversait, mais aux premières lueurs de l'aube on arrivait au lieu choisi pour la sépulture.

L'inhumation et l'incinération furent simultanément employées, la première fut de beaucoup la plus usitée comme moins coûteuse. Le cadavre, à Athènes en particulier, vêtu d'une tunique et d'un manteau, puis couché sur une couverture était placé, le visage tourné vers l'occident, dans un cercueil de bois, mais plus souvent de terre cuite. Les Spartiates l'enveloppaient simplement d'un vêtement de pourpre et le recouvraient de feuilles d'olivier. Pour l'incinération on disposait le corps sur un bûcher, et dès que les chairs étaient consumées, on recueillait les ossements calcinés dans une pièce d'étoffe et on les plaçait dans une urne d'airain ou d'argile : cette urne était placée dans le tombeau.

Dans la nécropole de Myrina [1], « on constate, surtout

[1] Elle date des deux premiers siècles avant Jésus-Christ, elle est située à 7 kilomètres environ de l'ancienne Cymé, sur la côte d'Asie-Mineure ; MM. Pottier et S. Reinach la fouillèrent de 1880 à 1883.

dans les sarcophages, la présence d'ossements calcinés. L'incinération a dû être faite généralement hors du tombeau, plus rarement dans le tombeau même, dont les parois portent alors la trace du feu. Les restes calcinés reposent au fond de la caisse de tuf ou du sarcophage ; ils sont parfois placés dans un vase de terre ou de métal ; les menus objets qu'on ensevelit avec le mort se trouvent mêlés à ces ossements. Il arrive quelquefois que le même tombeau réunit les deux modes d'ensevelissement, et que des squelettes inhumés reposent à côté d'ossements calcinés.

La position du corps inhumé est à peu près uniforme ; il est couché sur le dos dans le fond de la caisse, les bras allongés le long du corps... Beaucoup de tombeaux contenaient deux et trois corps, couchés en sens inverse, parfois superposés et comme enchevêtrés. En plusieurs endroits c'étaient de véritables ossuaires, sortes de fosses communes..., ce qui nous autorise à croire que les rites religieux des Grecs n'interdisaient pas de recouvrir le tombeau pour y enterrer successivement plusieurs personnes, car il est inadmissible que tous ces morts aient été déposés en même temps à cette place... Plusieurs corps inhumés étaient privés de tête. Tantôt c'est la tête seule qui manque au squelette, tantôt la tête et les pieds, ailleurs le corps tout entier a été brûlé sauf la tête qui reste intacte, ou bien au contraire, toute la partie supérieure du corps a été incinérée, et les ossements des jambes restent seuls visibles. Le double procédé d'inhumation et d'incinération, appliqué au même corps, est donc un fait authentique. [1] »

[1] Pottier et Reinach : *La Nécropole de Myrina*, t. I, pp. 73 *sq.*

On enterrait avec le mort différents objets qui devaient lui servir dans sa nouvelle existence, tels des ornements : diadèmes d'or, bagues à chaton, bracelets de bronze, broches, amulettes. La pensée de nourrir le défunt est nettement marquée par les plats de terre cuite et de bronze, coupes et soucoupes, et surtout par de nombreuses bouteilles en argile ; des figurines en terre cuite, le plus souvent en rapport avec le sexe du mort ou représentant des divinités, comme Aphrodite, Dèmèter, Éros, ont été rencontrées, et jusqu'à des jouets d'enfants [1] ; à l'intention des naufragés on jetait les offrandes à la mer.

« Immédiatement après la sépulture, le repas funèbre (περίδειπνον) avait lieu dans la maison du mort, ou tout au moins chez les plus proches parents ; les convives se regardaient dans ce repas comme les hôtes du défunt. Il était d'usage que ceux qui portaient le deuil [2], comme les plus proches, refusassent d'abord de prendre de la nourriture et ne consentissent à le faire qu'après un jeûne de trois jours. C'est alors que commençaient les sacrifices en l'honneur du mort (ἐναγίσματα). Le troisième jour après les funérailles, on lui offrait un premier repas ; le neuvième on célébrait les ἔννατα, festin plus considérable ; enfin le deuil se terminait le trentième jour, du moins à Athènes : on faisait alors un dernier sacrifice au tombeau (τριακάς, τριακάδες).

A Argos, ceux qui avaient perdu un parent ou un allié offraient, immédiatement après avoir quitté le deuil, un sacrifice à Apollon, et trente jours après un autre à Hermès, en sa qualité de conducteur des âmes. Ils allaient

[1] *Ibid.*, pp. 101 *sq.*

[2] Sur la signification et l'origine du *deuil*, cf. A. Bros : *La survivance de l'âme chez les non-civilisés*. Paris, Bloud, 1910.

présenter au prêtre l'orge destinée au premier de ces sacrifices; le prêtre leur donnait ensuite une part de la victime, dont ils devaient cuire la chair à un feu allumé tout exprès : car celui qu'on avait auparavant chez soi était regardé comme impur et devait être éteint... Le deuil se portait à Athènes en noir et en d'autres lieux en blanc, notamment à Argos. Les femmes devaient, durant cette période de deuil, éviter toute recherche de parure, et en particulier ne point faire usage de fard. A Sparte, la durée du deuil avait été fixée à onze jours; il se terminait par un sacrifice à Dèmèter. A l'anniversaire de la mort on se rendait au tombeau pour y faire des sacrifices... Des fêtes avaient surtout lieu lors des funérailles des citoyens distingués. Alors on offrait des sacrifices solennels pour apaiser l'ombre du mort, et ces sacrifices et libations funèbres pouvaient être répétés en plusieurs lieux. On célébrait aussi des jeux gymnastiques et équestres pour honorer le mort, et l'anniversaire de la mort des grands personnages était souvent solennisé par de pareils jeux. Cette célébration anniversaire de la mort donna naissance aux νεκύσια, qui étaient solennisés tantôt par un simple repas, tantôt par une fête privée ou publique. Les parents et les amis allaient aussi faire au tombeau des libations que l'on répandait dans un trou pratiqué dans le sol. On suspendait au monument funèbre des couronnes et des guirlandes, on les arrosait d'huile; mais dans l'Attique, on évitait d'y offrir des sacrifices sanglants [1]. »

Sur des lécythes blancs attiques à représentations funéraires, on voit les parents du défunt renouveler les

[1] A. Maury : *Op. laud.*, t. II, pp. 162 *sq.*

fleurs, les offrandes et les libations du premier jour, mais jamais de sacrifices sanglants. Les parents sont désormais vêtus de l'himation à couleurs claires bleues ou rouges, car le deuil est terminé. « On remarque un certain nombre de peintures où les personnages, en étendant la main vers le tombeau ou en l'élevant à la hauteur du visage, rapprochent deux doigts l'un de l'autre, en général le pouce et l'index. C'est là un geste d'adoration... Deux pratiques montrent sous son aspect intime et familier les hommages rendus au mort. C'est d'abord la conversation des assistants avec le défunt. Debout ou agenouillés devant la stèle, ils étendent les mains vers le tombeau avec un mouvement qui semble indiquer qu'ils parlent au mort... La seconde coutume est de faire de la musique au pied du tombeau pour réjouir le mort dans sa solitude. L'instrument dont on se sert est la lyre [1]. »

LES FÊTES

Jamais les cultes des Grecs ne purent complètement se débarrasser de tous les usages qui rappelaient la rudesse

[1] Pottier : *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*, pp. 56 *sq.* De Ridder verrait dans cette dernière représentation simplement une ancienne occupation du défunt. Selon de Ridder (*Op. laud.*, pp. 160 *sq.*), sur les lécythes (v[e] et IV[e] siècles) les peintures retracent surtout les habitudes coutumières du défunt durant sa vie. Un jeune éphèbe est représenté debout près de son tombeau, il porte la cuirasse, près de lui sont déposés la lance et le bouclier. — Un enfant accroupi tend les mains vers sa mère qui lui présente une grappe de raisin. — Une jeune femme s'avance vers la barque de Charon. — Une autre, assise sur les degrés du soubassement de son tombeau, reçoit dans une corbeille les offrandes mortuaires que lui apporte une parente. — Un bas-relief du Louvre nous montre une femme rendant le dernier soupir au milieu de ses compagnes dans le gynécée, etc.

et la grossièreté des origines. Cependant le goût artistique d'un tel peuple parvint à épurer les rites archaïques, il sut organiser en l'honneur des dieux des solennités magnifiques, des fêtes brillantes plus propres pourtant à satisfaire l'imagination qu'à stimuler la piété.

Les fêtes variaient avec les cités, les dieux et le but qu'on se proposait. Les processions, les sacrifices, les banquets, les jeux en constituaient les parties essentielles ; souvent aussi c'étaient des jours de repos [1] où les affaires publiques et privées, les tribunaux et les assemblées populaires chômaient. « C'est en cela justement que Platon (*Leg.*, II, 1) voit le but des fêtes : les dieux ont permis aux hommes de se reposer de leur travail afin qu'ils puissent se réjouir avec les Muses, Apollon et Dionysos. Les fêtes étaient fort nombreuses ; plusieurs pouvaient tomber le même jour. La plupart répondaient à la vie de la nature, au changement des saisons, à la végétation, au labourage, à la culture de la vigne. Il faut tenir compte aussi des rapports des fêtes et des mythes, auxquels correspondait une partie du rituel et qu'on représentait dramatiquement. Il y avait aussi des anniversaires historiques, comme à Athènes celui de Marathon [2]. »

Les fêtes d'Athènes étaient de beaucoup les plus nombreuses, les plus brillantes et les plus suivies. En général d'ailleurs, nous dit Plutarque, riches et pauvres, esclaves et mercenaires y prenaient part joyeusement, les grands en profitaient pour donner des festins à leurs amis, l'État pour faire des distributions au peuple.

[1] Cf. Démosthènes, *adv. Mid.*, 10.

[2] Chantepie... : *Op. laud.*, pp. 553, 554.

Quelques fêtes cependant revêtaient un caractère triste et sombre, un sens expiatoire, telles étaient : la fête des Thargélies, au mois de mai, en l'honneur d'Apollon à Athènes, où l'on mettait à mort deux criminels chargés des péchés du peuple ; celles de Dèmèter, aux Thesmophories, durant lesquelles les Athéniennes devaient observer la continence et s'abstenir de nourriture pendant un jour entier ; celle d'Artémis Orthia à Sparte, etc., et en général les fêtes des morts.

Voici les principales fêtes consacrées aux diverses divinités : nous connaissons surtout celles d'Athènes [1].

Aux *Diasies*, à Athènes, on présentait à Zeus Meilikios des gâteaux au lieu de victimes au mois d'antesthérion, tandis qu'à celui de mémactérion on lui sacrifiait un bélier dont la toison était portée à travers la ville, pour obtenir du dieu qu'il éloignât les tempêtes. Au mois de skirophorion, avaient lieu les *Bouphonies,* sacrifice d'un taureau, selon le rituel bizarre que nous avons décrit et analysé. Plusieurs cités, comme Samos, Platée, Cnosse,

[1] Cf. A. Momsen : *Feste der Stadt Athen im Alterthum geordnet nach Attischem Kalender,* édition 1864 refondue en 1898, Teubner, Leipsig. Ce savant distingue deux sortes de fêtes : 1° celles de la cité et 2° les fêtes agraires ; elles se croisent dans le calendrier. En automne, aux *Apaturies* (fêtes des semailles), on fêtait la naissance d'Athènè agraire et celle d'Erichtonios, dieu du blé. Les *Thargélies*, au début des moissons, étaient une fête de désécration. Les *Panathénées* avaient lieu en août. Dès qu'Athènè fut devenue surtout une divinité poliade, le cycle de Dèmèter et de Dionysos, autres divinités agraires, prit plus d'importance. Les *Kronia* réunissaient, la moisson finie, maîtres et esclaves autour d'un banquet rituel. Les *Bouphonia*, fête du battage des grains, fusionnaient des rites campagnards à d'autres rites organisés dans la ville. Elle s'unit à celle des *Disoteria*, où l'on faisait des processions et des sacrifices à Zeus-Soter, destinés peut-être à l'origine à lui demander un bon vent pour le battage et le vannage.

commémoraient en grande pompe les noces de Zeus et de Héra [1]. Des jeunes filles portant des couronnes de fleurs et des jeunes gens jouant de la flûte accompagnaient le char de la déesse ; celle-ci était vêtue comme une jeune épousée, on lui façonnait un lit nuptial avec des baguettes d'osier ; elle était baignée comme une mariée véritable avant et après la cérémonie.

Les fêtes d'Apollon étaient nombreuses dans toute la Grèce. A Sparte, durant neuf jours, on sacrifiait des animaux à Apollon Karnéios, à la fin de l'été. Des chœurs d'hommes armés et de femmes couronnées de fleurs exécutaient des danses autour de l'autel du dieu ; des concours de musique vinrent ajouter à la solennité de la fête : on observait durant les neuf jours une trêve sacrée. Tous les cinq ans on célébrait à Délos de grandes fêtes en l'honneur d'Apollon et d'Artémis. Des jeunes filles gracieusement parées chantaient des chœurs autour de l'autel, elles mimaient aussi les aventures de Latone et la naissance de ses deux enfants ; d'autres allaient processionnellement suspendre des guirlandes de fleurs à la statue d'Aphrodite. Des théories de jeunes gens et de jeunes filles se rendaient aux fêtes de Délos de tous les points de la Grèce. En conséquence, chaque année, montés sur le παραλος, navire de l'État, des envoyés des premières familles d'Athènes apportaient des victimes, des

[1] Ces *hiérogamies* ont peut-être été à l'origine un rite de magie sympathique pour assurer la fécondité de la nature. *Orpheus*, p. 129. — M. P. Foucart fait remarquer que les fêtes grecques généralement ne demandaient pas aux dieux des faveurs particulières, mais elles étaient destinées à honorer les dieux comme un grand homme eût aimé à être honoré : elles rappelaient leurs hauts faits et les témoignages de leur bonté. *Le Culte de Dionysos en Attique*, p. 6, Paris, 1904.

prémices et de riches couronnes à Apollon Délien, en reconnaissance de la délivrance du Minotaure; pendant leur absence, on n'exécutait aucun condamné : c'est pour ce motif que la mort de Socrate fut différée. La théorie était reçue en grande pompe et apportait au dieu ses offrandes ; après les sacrifices d'usage, des danses représentaient les détours du labyrinthe de Crète. Les plus riches Déliens offraient des banquets à leurs concitoyens, et les jours suivants se passaient en jeux de toute sorte : lutte, saut, course à pied et à cheval, concours de natation et de plongée, concours de musique, etc.

« Les *Hécatombaia* fêtaient Apollon dieu de l'été, les *Métageitnia,* Apollon dieu de la concorde entre voisins, les *Boédromia,* Apollon dieu secourable. Aux Pyanepsia, on lui apportait les prémices, des légumes cuits et l'*eirèsionè,* branche d'olivier garnie de figues, de gâteaux, de flacons d'huile, de miel et de vin, portée processionnellement au temple du dieu par un jeune garçon. Au mois de munychion, à l'ouverture de la navigation, on célébrait les *Delphinia* en l'honneur d'Apollon qui calme la mer agitée de l'hiver [1]. »

Les fêtes de Dionysos étaient particulièrement liées à la culture de la vigne et du blé, ce qui les rapprochait de celles consacrées à Dèmèter. Aux *Aloa,* après avoir battu les premières gerbes dans l'aire, les campagnards allaient offrir au dieu les prémices de la récolte. Aux *Oschophories,* au début des vendanges, un cortège de jeunes hommes vêtus de longues tuniques portait en procession, du temple de Dionysos à celui d'Athènè, des ceps de vignes chargés de grappes mûres (ὄσχος), et une

[1] Chantepie..., p. 555.

branche d'olivier ornée de bandelettes de laine et de fruits de diverses espèces. Après la cérémonie, les jeunes gens concouraient pour la course : le vainqueur recevait un pentaple de boisson composée de vin, de miel, d'huile et de fromage. Dans les campagnes, aux *Ascolies*, les paysans soutiraient leur vin dans des outres (ἀσκοί) sur lesquelles ils dansaient à cloche-pied, et portaient en procession autour des vignes une image de Dionysos. Ces fêtes faisaient partie des *Dionysies champêtres* ou *Petites Dionysies* [1] qui avaient lieu en décembre, alors on se réjouissait du vin nouveau. Dans chaque dème, les familles allaient en procession au temple du dieu : une jeune canéphore ouvrait la marche avec une corbeille de fruits, un esclave suivait portant le phallus au bout d'une perche ; enfin venait le père de famille chantant un vieux refrain obscène : on sacrifiait un bouc et une chèvre. Les *Lénées* se célébraient quelques semaines après à Athènes, c'était aussi le moment de mettre le vin dans les amphores. On en offrait les prémices à *Dionysos lénaios,* dieu du pressoir, honoré au bourg de Limnes, plus tard englobé dans Athènes ; un somptueux repas aux frais du trésor public réunissait ses fidèles. Un cortège s'organisait : des satyres et des pans, les uns montés sur des ânes, les autres couronnés de lierre ou de feuilles de chêne et agitant des grelots, rappelaient par leurs gestes, leurs chants et leurs plaisanteries, les incidents de la vie du dieu et fêtaient le vin nouveau. La procession devint dans la suite très somptueuse : chœurs d'hommes, bacchantes portant des thyrses et des phallus, riches canéphores, concoururent à rehausser l'éclat

[1] Cf. Aristophane : *Acharn.*, 241 *sq.*

de la solennité et accompagnèrent le bouc jusqu'à l'autel. Nous avons dit ailleurs comment le drame tragique sortit de ces fêtes dionysiaques où s'exerçaient la verve malicieuse et la mise en scène des habitants de l'Attique.

Aux *Antesthéries*, vers la fin de février, il y avait place pour des commémorations diverses durant lesquelles tous les temples, sauf celui de *Dionysos Éleuthèreus*, étaient fermés : on fêtait le vin de l'année jusque-là conservé dans de grands *pithoi* en terre cuite, on se réjouissait du renouveau de la nature, les morts aussi avaient leur part. La fête durait trois jours. Le premier jour (τὰ Πιθοιγία), le chef de maison entouré de sa famille et de ses esclaves offrait un sacrifice sur l'autel d'Hermès Agyeus placé à chaque coin de rue, et sur celui de Zeus Herkéios dans son enclos, puis il enlevait le couvercle des pithoi : c'était aussi le jour du grand marché aux vins. — Le lendemain, vers le soir, le cortège dionysiaque déjà décrit accompagnait le xoanon du dieu ainsi que la femme de l'archonte-roi, la *basilissa*, jusqu'au Lénaion ; celle-ci était parée comme une jeune mariée, elle portait un sceptre d'une main, un coing dans l'autre, elle était montée sur un char triomphal. Avec elle, entraient dans le Lénaion, après avoir offert un sacrifice, quatorze *gérarai* ou dames d'honneur, ordinairement des Eupatrides. Les rites du mariage de la basilissa avec Dionysos étaient célébrés, elle passait ensuite la nuit en la compagnie du dieu [1]. Pendant ce temps s'organisait

[1] Selon M. P. Foucart, la basilissa jouait un rôle analogue à celui d'Isis, qui avait recueilli et rapproché les quatorze morceaux du cadavre d'Osiris. Personnifiant Dèmèter, elle reconstituait une vieille statue de bois de Dionysos en rapprochant ses quatorze morceaux déposés sur autant d'autels, que lui présentaient les

un grand concours populaire de buverie, aussi avait-on appelé cette journée : le jour des pots (οἱ χόες). — On se figurait que le troisième jour, dit des marmites (οἱ χύτροι), les âmes des morts revenaient sur terre par une fissure placée près du temple de Zeus Olympien. Chaque maison disposait donc dans une pièce spéciale, sur un autel allumé et consacré à Zeus Herkéios, une marmite de terre remplie de légumes cuits de toute espèce, sauf des fèves. Nul ne devait y toucher, ni pénétrer dans la pièce, c'était la nourriture réservée à Hermès Chtonien et aux morts.

Les plus solennelles et les plus suivies étaient les *Dionysies urbaines* ou *grandes Dionysies* célébrées à Athènes.

Plus récentes que les petites Dionysies, elles parvinrent à les éclipser. Elles étaient marquées par une procession et une cavalcade qui conduisaient l'image du dieu, du Lénaion, à un sanctuaire situé dans le Céramique. C'est à l'occasion de ces fêtes qu'un grand nombre de pièces de théâtre ont été composées : elles attiraient une grande foule d'Hellènes, amis ou confédérés, qui venaient jouir de la culture littéraire et des raffinements de la civilisation attique.

Nous avons parlé ailleurs des orgies dionysiaques auxquelles se livraient certaines femmes : ménades, thyades, mimallones, clodones, durant la nuit du solstice d'hiver, dans les montagnes solitaires de Béotie et sur les hauteurs du Cithéron ou du Parnasse, à la lueur des torches. On y a vu à l'origine, comme nous l'avons rapporté, des rites agraires ou des sacrifices totémiques.

Certaines fêtes consacrées à Athènè rappelaient l'an-

quatorze gérarai. Ce chiffre représentait aussi le nombre des Titans qui avaient dévoré Dionysos-Zagreus. *Le Culte de Dionysos en Attique*, p. 79 *sqq*.

tique déesse de la production du sol, telles : les *Plyn-théria* et les *Kallintéria,* en mai, et les *Skirophoria* au début de l'été. Mais les cérémonies les plus solennelles étaient les Panathénées, fêtes des bourgs confédérés de l'Attique en l'honneur de leur grande divinité poliade. Elles se célébraient chaque année à la fin de juillet, mais tous les quatre ans elles brillaient d'un éclat particulier, elles duraient alors six jours, on les appelait *Grandes Panathénées.* Quelques jours auparavant, aux *Synoikia,* on commémorait l'union des bourgs de l'Attique.

Les cérémonies commençaient par toutes sortes de jeux et de concours. La cithare, la flûte, le chant, la récitation de morceaux d'Homère, la musique chorale, avaient leur part, tant à l'Odéon qu'au théâtre, tandis que la course à pied, le pancrace, la course aux flambeaux, les courses de chevaux et de chars, les régates des trières devant le Pirée, occupaient d'autres parties du programme. Chacune des dix tribus avaient à cœur de présenter les champions les plus robustes et les plus beaux. Les vainqueurs recevaient des vases d'argile remplis d'huile provenant des oliviers de la déesse, ou des couronnes qu'ils se faisaient gloire de lui consacrer.

Les jeux terminés, de grand matin, la procession se massait dans le plus beau quartier de la ville, au Céramique, près du Dipylon, pour monter à l'Acropole. « Ce plateau abrupt et tout consacré aux dieux disparaissait sous les monuments sacrés, temples, chapelles, colosses, statues ; mais de ses quatre cents pieds de haut, il dominait la contrée [1]. » On portait à la déesse un magnifique péplos, couleur safran, tissé sous la surveillance

[1] Taine : *Philosophie de l'art.*, I, p. 248.

des prêtres, par les jeunes filles [1] des premières familles d'Athènes, et orné par elles de riches broderies rappelant les hauts faits d'Athènè et les grands événements de l'histoire nationale : le *roi* et la *reine* enlevaient dans l'Érechtéion à la vieille statue de bois, palladium de la cité, son vêtement usagé pour la revêtir du péplos neuf, don de sa ville.

« Tout le monde prenait part au cortège destiné à porter à la déesse son nouveau vêtement. Les bas-reliefs du Parthénon nous présentent d'abord les magistrats d'Athènes, les gardiens des lois et des rites sacrés. Suivaient les jeunes vierges tenant à la main les patères (coupes) et les vases (d'or et d'argent ciselés) destinés aux sacrifices. Puis venaient les *canéphores*, c'est-à-dire les jeunes filles tenant les corbeilles. Près d'elles étaient les filles des étrangers domiciliés en Attique, des métèques auxquels une loi humiliante assignait en quelque sorte le rôle de servantes, elles portaient les aiguières, les sièges et les ombrelles destinées à abriter les canéphores choisies dans les plus nobles familles.

« Le centre du cortège était occupé par des victimes, réservées pour le sacrifice. Chacune des colonies athéniennes envoyaient un bœuf pour cette solennité. Derrière les victimes, marchaient les métèques portant les bassins et les outres pleines d'huile pour les vainqueurs aux jeux panathénaïques.

[1] Elles étaient au nombre de six, âgées de plus de sept ans et de moins de onze. La grande prêtresse les choisissait aux *Arréphories*, en mai; quatre, les ouvrières (ἐργαστῖναι), travaillaient au péplos, tandis que les deux autres, les arréphores, veillaient sur leur œuvre. Elles vivaient toutes durant une année sur l'Acropole, près de l'Erechtéion, aux frais du trésor public; elles ne sortaient que vêtues d'une longue robe blanche avec un mantelet de laine tissée d'or.

« La frise du Parthénon place ensuite des musiciens jouant de la flûte ou de la lyre, dont les accords accompagnaient d'ordinaire les sacrifices. Le cortège était fermé par une troupe de beaux vieillards portant à la main des branches d'olivier, et appelés pour cette raison tallophores. Le péplos était placé sur une petite galère à roues traînée par des matelots [1]. » A la suite de ce cortège solennel se pressait la foule en habits de fête, défilaient les chars et les cavaliers armés, qui exécutaient des évolutions guerrières. Les pauvres recevaient des distributions de pain et de viande.

Les portes du Parthénon étaient ouvertes, et les Athéniens pouvaient ravir leurs yeux et satisfaire leur piété en contemplant la statue d'ivoire et d'or de leur déesse, aux yeux clairs, au visage plein d'intelligence fine et au bras armé de la lance : elle symbolisait bien ce peuple incomparable sur lequel elle était censée veiller. Le tombeau de Cécrops, fondateur de la cité, recevait aussi sur l'acropole de larges offrandes : c'était vraiment la fête nationale de l'Attique.

Nous avons déjà parlé des flagellations rituelles des jeunes Lacédémoniens en l'honneur d'Artémis Ortia. Aux réunions qui se faisaient non loin de l'embouchure de l'Alphée, des jeunes filles se livraient à des danses surtout durant les nuits du printemps. (Paus., III, 10, 8.) Sous le nom d'Hécate, Artémis recevait chaque mois des sacrifices d'un caractère expiatoire : à chaque nouvelle lune, on déposait, devant ses images, dans les carrefours, des pains et d'autres mets, que les pauvres, paraît-il, venaient la nuit manger en son nom. A certains jours, on

[1] Maury : *Op. laud.*, II, pp. 213, 214.

jetait son simulacre dans la mer ou dans une fosse pour éloigner les malheurs.

On connaît peu les fêtes d'Héphaïstos ; il est parlé d'une fête du *feu nouveau* et d'une course aux flambeaux, durant laquelle chacun devait éteindre le sien par la vélocité même de la course.

A Ténos, l'une des Cyclades, la fête de Poséidon donnait lieu à un grand festin entre les habitants des îles voisines. Des banquets et des jeux accompagnaient les *Héraklées* à Thèbes et à Athènes. On sacrifiait à Kronos sur le mont Kronos, à l'équinoxe de Mars non loin d'Olympie.

Le culte rendu à Dèmèter rappelait son antique caractère de divinité de la terre féconde. Aux *Haloia,* on la célébrait avec Perséphone et Dionysos au moment du battage du blé. Ces divinités étaient fêtées également à l'époque des semailles et de la maturation des épis. Les *Thesmophories,* aux semailles d'automne, étaient consacrées à Dèmèter à la fois déesse de la production et déesse des bonnes lois. Les rites accomplis par les nobles *gérarai* légitimement mariées restaient secrets ; les hommes en étaient exclus. Il semble bien que les rites magiques rappelés plus haut étaient destinés à réveiller, en vertu de la sympathie ou de l'analogie, les énergies fécondes du sol récemment ensemencé. Ces fêtes n'étaient point particulières à l'Attique, on les retrouvait en Phocide, en Locride, en Béotie, en Achaïe, en Argolide et en Arcadie. A Athènes, au premier jour de la fête, les femmes prenaient part à une procession accompagnée de farces jusqu'à un temple consacré aux *Grandes Déesses,* à Halimus, pour y accomplir des rites secrets durant la nuit ; le lendemain, elles les renouvelaient au *Thesmophorion,* sur la colline de la Pnyx. Suivait un jour de jeûne,

enfin au quatrième jour on offrait à *Dèmèter Calligène,* mère des beaux enfants, des sacrifices ainsi qu'à diverses divinités chtoniennes : Corè, Hadès, Hermès, etc. Nous parlerons plus loin des mystères d'Éleusis également relatifs à Dèmèter et à Dionysos.

La religion et la vie publique se compénétraient, toutes les époques de l'année avaient leurs fêtes, si bien que les noms attiques des mois étaient presque tous empruntés à la principale solennité célébrée durant le mois. Il y avait aussi des fêtes privées. Les matelots et les forgerons, à Athènes, possédaient des héros comme patrons avec des fêtes en leur honneur. A Sparte, les nourrices présentaient à Artémis Corythallia leur jeune nourrisson et sacrifiaient des cochons de lait. Le soin de la fête d'Artémis Brauronia incombait aux jeunes filles de l'Attique, les *Musées* et les *Hermées* étaient spéciales aux jeunes garçons.

On recourait à la religion pour sanctifier tous les actes de la vie. Presque partout on baignait la fiancée avant le mariage, ensuite on offrait des prières et des sacrifices aux *dieux caméliens :* les Moïres, Ouranos, Gaia, Aphrodite, Peitho, mais surtout à Zeus téléios et à Héra téléia. A Athènes, les fiancés jetaient du fiel sur l'autel de Héra téléia pour bannir de leur union toute amertume, la fiancée était conduite au temple d'Athènè poliade ; à Trézène, elle consacrait ses cheveux à Hippolyte. On allumait au foyer domestique du futur mari les flambeaux du cortège qui, à la tombée de la nuit, allait chercher l'épousée ; elle était ensuite présentée aux mânes de son mari, et tous deux leur sacrifiaient [1]. Les hommes

[1] A l'occasion du mariage on se rendait dans les temples pour offrir aux dieux des prières et des sacrifices ; mais ce n'étaient là que des rites relativement récents et seulement les préliminaires du

invoquaient les dieux tritopatores, et les femmes Ilithye ou Artémis, pour avoir de beaux enfants. A Sparte, les mères sacrifiaient à Héra pour obtenir des maris à leurs filles. A Naupacte, les veuves allaient dans une grotte prier Aphrodite de leur procurer un mari. Pendant la grossesse on sacrifiait à Ilithye et aux Nymphes. Le septième jour après la naissance, le père portait l'enfant autour du foyer (*amphidromie*); durant les six premières semaines diverses cérémonies purifiaient l'enfant et la mère. Le second jour des *Apaturies,* on coupait les cheveux de l'enfant, son nom était inscrit sur les registres publics et on offrait un sacrifice.

Cultes obscènes. — Signalons en passant le caractère

mariage. Celui-ci était en réalité *une véritable initiation à un culte nouveau :* il comportait donc pour la mariée spécialement des rites destinés à l'agréger au culte ancestral de son mari. D'abord un sacrifice accompli à la maison de son père la détachait du culte familial. Puis la jeune fille préalablement baignée par ses amies, c'est-à-dire purifiée, était conduite le soir à la lueur des flambeaux et aux chants d'un hymne religieux, jusqu'à la maison de son mari : tout cet appareil devait, dans la pensée primitive, écarter l'influence jalouse des esprits méchants, le mauvais œil. L'épousée était vêtue de blanc, elle portait une couronne sur la tête, elle pouvait donc se présenter toute pure, c'est-à-dire sans souillures magico-religieuses susceptibles de nuire à ses nouveaux ancêtres : elle était comme nouvellement née. Arrivée à la maison de son mari, celui-ci simulait un enlèvement de force ou rapt et l'emportait dans ses bras, probablement pour que la jeune fille n'éveillât pas les rancunes des aïeux qu'elle quittait. C'est dans la maison, devant l'autel domestique, que s'accomplissaient les rites d'initiation. La jeune fille était aspergée d'eau lustrale ou purifiée à nouveau, les époux récitaient des prières en commun, versaient quelques libations aux ancêtres, puis se partageaient un gâteau et quelques fruits : ce repas mettait les époux en communion religieuse avec les dieux du foyer, l'initiation était désormais accomplie.

Cf. F. de Coulanges : *La Cité antique,* pp. 43 sq.; A. Bros : *Op. laud.*, p. 164.

obscène de certains cultes grecs. Il venait de vieux rites naturistes, d'antiques légendes, legs d'un passé barbare. De plus, le Grec, trop préoccupé d'un bonheur humain où les émotions artistiques jouaient le rôle principal, se dégageait très facilement de ce qui aurait pu entraver sa liberté : aussi ses mœurs s'accommodaient-elles, hélas! volontiers, de représentations indécentes et d'habitudes immorales! La pédérastie, si infâme soit-elle, osait s'autoriser de mythes où elle était attribuée à des dieux et à des héros. N'allait-elle pas jusqu'à se piquer de fidélité : Alcée et Ibycus célébrèrent des amours contre nature ; Anacréon souilla sa muse en chantant les charmes de Batylle, son mignon préféré ; Aristide et Thémistocle se haïrent, jaloux l'un de l'autre, à cause du jeune Stésileus de l'île de Céos (Plut. : *Aristide*, 2). Cependant Platon (*De Rep.*, V. 14) et Aristote (*Ethic.*, VIII, 5) réprouvèrent une telle monstruosité. — Plus de mille courtisanes, selon Strabon (VIII-6, 10), étaient au service du temple d'Aphrodite à Corinthe : une part de leurs gains honteux revenait au trésor public ; elles se chargeaient de présenter à la déesse les vœux des habitants.

« Une foule de représentations obscènes rappelaient dans les temples les amours des dieux. Il y en avait notamment de fort répandues qui figuraient l'union charnelle de Zeus et de Héra. Le culte de Dionysos était rempli d'actes indécents et de scènes de nature à blesser la pudeur. De ce nombre était la procession du phallus, qui a fourni à Aristophane tant de plaisanteries obscènes. Sous prétexte d'honorer le dieu, on se livrait à la débauche et à l'ivrognerie... Platon reprochait aux Crétois (*Leg.*, I) d'avoir inventé la fable de Zeus et de Ga-

nymède pour justifier leurs habitudes honteuses [1]. »

Les Jeux. — Telle était l'admiration des Grecs pour tout ce qui ornait la nature humaine, comme la beauté, la force, l'agilité, l'adresse, qu'ils s'imaginaient réjouir les dieux par des représentations où ces qualités avaient l'occasion de se manifester. « Le Grec plaçait la gloire au-dessus de l'avantage matériel ; il luttait pour une couronne. Il ne soignait pas son corps pour pouvoir vivre tranquillement et agréablement, mais il l'exerçait pour devenir souple, fort et propre à tous les exercices... Le vainqueur était comblé d'honneurs par tout son peuple ; la cité natale prenait part à la gloire de ses fils et la fêtait libéralement. Les dieux grecs ne demandaient pas l'ascétisme ni le renoncement ; ils aimaient la perfection corporelle et la santé de la jeunesse. Ajoutons l'impulsion que les jeux olympiques venaient donner aux arts plastiques. On y admirait le corps nu dont le sculpteur représentait les formes. Nulle part la glorification de la vie physique n'était aussi visible qu'à Olympie [2]. »

Parmi les jeux de la Grèce, quatre jouissaient de la plus haute considération, aussi les appelait-on sacrés, ἱεροὶ ἀγῶνες : c'étaient les jeux Olympiques, Pythiques, Néméens et Isthmiques ; les vainqueurs recevaient également le nom de sacrés, ἱερονίκαι. Homère nous décrit déjà ceux qui furent célébrés aux obsèques d'Œdipe et de Patrocle.

La fondation des jeux d'Olympie, qui, disait-on, venaient de Crète, était attribuée à Héraklès : un autel lui était érigédans l'altis ou enceinte sacrée, sous l'épithète

[1] MAURY : *Op. laud.*, III, pp. 20, 21.

[2] CHANTEPIE..., p. 557.

de *Callininikos.* Ils revenaient tous les quatre ans au printemps ; d'abord réservés aux seuls Doriens du Péloponèse, ils furent dès la XXXe Olympiade ouverts à tous les Hellènes.

Les diverses épreuves établies à des époques successives comportaient la course, la double course (aller et retour ou diaule), la lutte, le pugilat, le saut, le lancement du disque et du javelot, la course avec armure complète, des concours de char avec deux et quatre chevaux. Ces jeux, durant lesquels on observait une trêve sacrée, finirent par se prolonger durant cinq jours ; ils comportaient d'ailleurs une procession, des sacrifices et des banquets religieux. Les douze dieux avaient à Olympie, deux par deux, des autels où l'on sacrifiait successivement. Toutes les cités grecques envoyaient des députés ou *théores* avec un *archithéore ;* il y avait de nombreuses baraques foraines et une foule d'étrangers. Deux, puis neuf et enfin dix *hellanodices* (juges des Grecs), vêtus de pourpre et choisis parmi l'aristocratie d'Élis, distribuaient les prix, à la pluralité des voix. Les vainqueurs recevaient une couronne d'olivier et pouvaient placer leur statue de grandeur naturelle dans *l'altis,* des hymnes, comme ceux composés par Pindare, glorifiaient leur nom. Ils devenaient de grands personnages, leurs cités les exemptaient d'impôts, leur accordaient la préséance dans les fêtes et les jeux publics, une statue ou une rente annuelle. Ce ne fut guère qu'à partir du IVe siècle que les femmes mariées purent assister aux jeux olympiques.

Les jeux *Pythiques,* en l'honneur d'Apollon pythien à Delphes, consistèrent d'abord en concours de cithare, de flûte et de chants, puis on y ajouta des concours gymniques ; ils revenaient tous les cinq ans, au mois de

mars : un jury d'*agonothètes* était délégué par les amphictyons.

Les jeux *Néméens,* à l'origine probablement destinés à fêter Zeus Néméios, comportaient à peu près le même programme, à Némée en Argolide ; on les célébrait tous les trois ans, tour à tour en été et en hiver. Les *Isthmiques* à Corinthe, en l'honneur de Poséidon, étaient également triennaux : le vainqueur des uns et des autres recevait une couronne d'ache ; ces jeux étaient non moins l'occasion d'une trêve sacrée.

LA DIVINATION [1]

On a souvent formulé en ces termes le rôle de la science : prévoir afin de pourvoir, prévoir les événements futurs par la connaissance des lois qui les régissent, afin d'en tirer parti pour la conduite de la vie. Mais comme derrière les phénomènes les anciens s'imaginaient fréquemment des volontés personnelles qui les conduisaient à leur guise, pourquoi ne les auraient-ils pas interrogées ? Des nombreuses réponses reçues on tira peu à peu un ensemble de règles, une méthode, un art d'interprétation. La divination supposait donc la foi à « une révélation permanente octroyée par les dieux aux hommes, à une sorte de secours intellectuel spontanément offert ou facilement obtenu, grâce auquel les sociétés et les individus pouvaient régler leurs actes avec une prudence surhumaine... Les Grecs appelaient mantique, μαντική,

[1] L'ouvrage fondamental à consulter est l'*Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, de M. Bouché-Leclercq, 4 vol. in-8°, Paris, Leroux, 1879-1882 ; du même, *L'Astrologie grecque*, 1899. Cf. : *La Grande Encyclopédie,* art. *Divination*, 70 colonnes ; Daremberg-Saglio : art. *Divinatio-Incubatio, Oraculum.*

et les Latins, divination, cette lumière divine [1]. » D'ailleurs n'aurait-il pas suffi de croire à quelque divinité intelligente et accessible pour qu'on fût porté à lui demander conseil? Ce service hautement apprécié ne pouvait manquer de rehausser le prestige de la religion : elle renseignait non seulement sur l'avenir, mais encore sur le passé, sur les souillures ignorées par exemple et capables d'exposer à des châtiments, non moins qu'au sujet des expiations et des purifications appropriées.

La divination se présente aussi sous un autre aspect que M. Bouché-Leclercq n'a peut-être pas aussi nettement marqué. Les Grecs comme tous les anciens pensaient qu'il existe entre certaines choses, certains mots et certaines personnes, des influences obscures mais réelles et constantes. Cette idée de répercussion universelle dans la nature, c'est la notion du déterminisme des *lois naturelles* confusément entrevue, mêlée encore à toute sorte d'erreurs et de puérilités étranges. D'après les conceptions de l'astrologie, par exemple, la vie humaine aurait été dépendante du cours des astres. « Le dogme fondamental de l'astrologie, telle que l'ont connue les Grecs, est celui de la solidarité universelle. Le monde forme un vaste organisme dont toutes les parties sont unies par un échange incessant de molécules et d'effluves. Les astres, générateurs inépuisables d'énergies, agissent constamment sur la terre et sur l'homme, sur l'homme abrégé de la nature entière, « microcosme », dont chaque élément est en correspondance avec quelque partie du ciel étoilé. Voilà en deux mots la théorie formulée par les Stoïciens, mais si on la dépouille de tout l'appareil philosophique dont on

[1] Bouché-Leclercq : *Histoire... Introduct.*, p. 2.

l'a décorée, au fond qu'y trouve-t-on ? C'est l'idée de la « sympathie », croyance aussi vieille que les sociétés humaines [1]. » La magie est l'utilisation pratique de cette pseudo-science qui supposait la croyance à un certain déterminisme naturel et mystérieux entre les êtres.

Recourir aux indications fournies par une divinité (nous-mêmes ne demandons-nous pas à Dieu de nous éclairer de ses conseils), user d'autre part d'observations recueillies pour pénétrer les secrets des choses, et prévoir un avenir tout déterminé, sont deux procédés d'esprit fort différent, bien que généralement très mêlés dans la pratique. On maintint même le caractère religieux de l'astrologie malgré la logique du système. Les planètes furent conçues non seulement comme des forces naturelles heureuses ou néfastes dont on pouvait prévoir avec fixité les influences, mais encore comme des divinités dont il était possible d'apaiser le courroux ou de se concilier la faveur par des supplications et des sacrifices [2]. Tant est vif au cœur de l'homme le besoin de secours surnaturel, qu'il écartait au besoin de son esprit, la vision importune de la contradiction de sa pensée !

Avec M. Bouché-Leclercq nous rangerons les procédés divinatoires en deux classes : les méthodes *inductives* et les méthodes *intuitives*. Les unes interprètent les signes extérieurs ; les autres recourent à une illumination intérieure, à une inspiration divine. Les poèmes homériques signalent déjà les méthodes inductives, les devins s'attachent à l'interprétation des prodiges. Avec le temps

[1] Cumont : *Les Religions orientales dans le paganisme romain : l'Astrologie et la Magie*, p. 207.

[2] Cf. Bouché-Leclercq : *L'Astrologie grecque*, pp. 77 *sq.*

on amasse un grand nombre d'observations et de recettes, elles finissent par constituer un art avec des règles nombreuses pour deviner la pensée et la volonté des dieux ou la marche des événements.

LES MÉTHODES INDUCTIVES [1]

Ornithomancie. — Les oiseaux, parce qu'ils vivent dans l'air, près du ciel, habitat de la divinité, sont très capables d'annoncer ses intentions ; plusieurs d'ailleurs sont consacrés à des dieux déterminés. L'oiseau de proie (οἰωνός) qui plane sur les cimes solitaires, qui dévore les viscères de ses victimes, est l'instrument principal de l'ornithomancie. On cite surtout l'aigle, le corbeau, la corneille, le vautour, la chouette, le héron, etc. ; on observait leur vol, leur cri, leur attitude et le côté où ils passaient. La simple vue du héron était un signe heureux, et celle de la chouette de mauvais présage, sauf à Athènes où elle était l'oiseau d'Athènè ; l'hirondelle avertissait d'un danger, la

[1] Les anciens devins pratiquent surtout la méthode inductive, ils ne forment pas une caste à part, ils restent distincts des prêtres. Le plus ancien devin aurait été Mélampus ; les poèmes homériques parlent aussi de devins comme Calchas, Hélénus, Tirésias surtout, sous le patronage duquel un oracle fut installé à Orchomène. Les Argonautes connurent Amphiaraüs Mopsos et Idmon d'Argos. A l'époque historique, les Iamides et les Klytiades d'Olympie sont très consultés jusqu'au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Citons encore : les Helles ou Selles de Dodone, les Kynirades à Paphos, les Évangélides à Didyme, les Galles, les Asclépiades, etc. Des devins libres se maintinrent à côté des oracles, pratiquant la divination pour les États ou pour les particuliers ; on cite par exemple : Euphrantidès qui accompagnait Thémistocle à Salamine, Evénios, devin de la flotte grecque à Micale, etc.

mouette était de mauvais augure le jour d'un mariage. Un vol vers la droite, c'est-à-dire vers l'Orient, les ailes bien déployées, avait un sens favorable, un vol vers la gauche, bas ou irrégulier, était un présage funeste. On avait noté soixante-quatre cris du corbeau : c'était la science de la *coracomancie*. Le cri du coq, un jour de mariage, annonçait des querelles intestines au jeune ménage. On traçait aussi sur le sol un cercle à l'intérieur duquel étaient disposés des grains de blé sur diverses lettres de l'alphabet, on notait ensuite pour composer des mots révélateurs les lettres sur lesquelles le coq avait picoré (*alectryonomancie*).

A Myre en Lycie, au bord de la mer, on jetait aux poissons des morceaux de viande provenant de victimes immolées à Apollon, leur avidité à les dévorer était un signe favorable (Pline : *Hist. Nat.*, XXXII, 8). L'appétit ou non des serpents sacrés dans un temple d'Épire était aussi considéré comme prophétique. Le lézard, la belette, la taupe, la chauve-souris, étaient utilisés dans la mantique : les cris, la docilité des victimes sacrifiées aux dieux, le côté où elles tombaient, servaient de fondements à des présages.

Anthropomancie. — Rencontrer un infirme, un eunuque, un nègre, était de mauvais augure. Une parole entendue au hasard par celui qui était sous l'empire d'une vive préoccupation lui paraissait une réponse divine. Dans les cérémonies religieuses on évitait de prononcer des mots évoquant des images funestes. Le consultant de l'oracle d'Hermès à Pharæ, en Achaïe, considérait comme la vraie réponse du dieu la première parole entendue dans la rue (*clédonomancie*). Dans les mouvements spasmodiques du corps : éternuements, bourdonnements

d'oreilles, on voyait l'intervention de quelque divinité. Le bourdonnement d'oreilles avertissait le sujet qu'on parlait de lui à quelque distance : on dressa des tables d'éternuement selon les phases de la lune, l'heure, le sexe du sujet, etc. Les devins prétendaient lire la destinée d'un homme dans les traits de son visage (*métoposcopie*), dans la forme générale du corps (*morphoscopie*), dans les taches des ongles (*onychomancie*), surtout dans les lignes de la main (*chiromancie*) : Aristote procura un traité sur cette matière à son élève Alexandre.

Les sacrifices. — La direction de la flamme et de la fumée des sacrifices était interprétée par les prêtres (*empyromancie*). Si la queue de la victime se courbait : difficultés ; si elle s'abaissait par saccades : défaite ; si elle se relevait : victoire ; on notait de quel côté éclatait la vésicule biliaire, ainsi que tous les accidents qui pouvaient survenir durant le sacrifice. La conformation des entrailles des victimes indiquait particulièrement les intentions divines, soit que les dieux les y eussent gravées au moment du sacrifice, soit que parmi les remarques différentes possibles ils dirigeassent la main et les yeux du sacrificateur, soit que l'âme qui siège dans le foie, selon Platon, eût marqué cet organe de l'empreinte de ses connaissances sensibles : c'était l'art si cultivé de l'*extispiscine*[1]. — Selon que l'encens jeté dans la flamme était ou

[1] Les organes à étudier étaient : le cœur, la rate, le foie surtout, l'estomac, les poumons, les reins. Sans lobe ou tête, le foie présageait la mort. Dans sa topographie, on distinguait : le foyer, la table, le tombeau, le dieu, le fleuve, le lien, le couteau, etc., autant d'expressions dont nous n'avons plus la clé. Dès le VI[e] siècle, l'extipiscine fut très en vogue en Grèce : on a pensé qu'elle venait de l'Assyrie par Chypre ; elle fut toujours très pratiquée dans les armées.

non consumé, on devinait que le vœu formulé avait été bien ou mal accueilli (*libanomancie*).

Objets inanimés. — Les vibrations d'une hache fixée dans un poteau (*axinomancie*), les mouvements d'une boule, d'un fuseau (*sphondilomancie*), d'un crible suspendu à un fil (*coskinomancie*), la résonance de cailloux jetés dans un bassin (*lithomancie*), l'état d'un objet précipité dans l'eau et des ondulations provoquées (*hydromancie*), étaient autant de moyens de divination. La foudre, les mouvements des vents et des nuages, les comètes, les étoiles filantes, les feux Saint-Elme, les tremblements de terre, servaient à la divination météorologique ; du côté droit, l'éclair était considéré comme favorable. La science grecque qui parvint peu à peu à pronostiquer le temps grâce à des expériences vérifiées, enleva quelque chose à cette méthode.

Cléromancie. — Dès les poèmes homériques, le tirage au sort manifeste la volonté des dieux : le choix des magistrats par le sort mettait d'accord par conséquent les tendances égalitaires et les préjugés religieux des Grecs. L'usage des dés est fort ancien et très connu (*kybomancie*). On les mettait dans une urne et on les agitait ; ou bien on les jetait sur une table (*trapèzomancie*). Les dés étaient placés sous le patronage d'Hermès ; un oracle d'Héraclès à Boura en Achaïe pratiquait la divination par les osselets (*astragalomancie*). Le nombre de points obtenus par les dés pouvait aussi correspondre au numéro désignant des oracles fixés d'avance, comme à Attalia en Pamphylie. Des phrases détachées des poètes ou d'anciens oracles tirés au sort servaient encore de matière à interprétation (*rhapsodomancie*).

L'Astrologie. — Cette méthode divinatoire fut importée

chez les Grecs des temples de Chaldée et d'Égypte, où elle était fort ancienne. Au premier siècle elle avait en grande partie supplanté les anciens oracles, grâce aux théories déterministes et astrologiques des Stoïciens : Octave, Tibère, Néron, Vespasien, Marc-Aurèle, Septime-Sévère, firent tirer leur horoscope. Au IIIe et au IVe siècles en particulier dans le Mithriacisme, l'astrologie parut faire à la fois la synthèse de la science et de la religion en considérant les astres, et en particulier le soleil, comme les forces suprêmes à influences prévisibles et en même temps les divinités supérieures qui gouvernaient le monde et préparaient la destinée future des humains.

Les étoiles fixes qui marquaient les douze signes du Zodiaque, mansions successives du soleil dans sa course, furent identifiées à douze divinités. Toutes les qualités morales et physiques leur furent ensuite réparties ; les sept planètes subirent le même anthropomorphisme. L'astrologue cherchait donc à interpréter l'état du ciel au moment de la conception, mais plus souvent de la naissance (thème de nativité). A cet effet il déterminait pour cette époque les places respectives des planètes dans les constellations zodiacales, et, du point de vue humain indiqué, leurs influences réciproques : de ces observations, il prétendait deviner la durée de la vie d'un individu, ses aptitudes, ses passions, ses maladies à venir, même prédire les révolutions et les guerres qui arriveraient durant sa vie.

Les chiffres trois, sept et neuf étaient censés jouir d'une vertu mystérieuse. La quarante-neuvième année (7×7) était regardée comme une période de crise, la soixante-troisième (7×9), comme un point critique, la quatre-vingt-unième (9×9), comme le terme de la vie

normale. On cherchait aussi à tirer quelques présages avec les noms des individus, en additionnant la valeur numérique de leurs lettres divisée par sept ou par neuf.

« Le superstitieux Théophraste, écrit Chantepie (page 550), s'effraye de voir une belette ou d'entendre ronger une souris. Avant la défaite d'Ægos-Potamos, la chute d'un aérolithe fut un mauvais présage ; une éclipse de lune poussa Nicias à abandonner la Sicile. Des devins accompagnaient l'expédition des Dix-Mille, et les chefs de l'armée leur obéissaient... On trouve dans Platon lui-même la mantique nommée l'instrument de l'alliance des hommes et des dieux, φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός *Banquet*, 188, C. »

MÉTHODE INTUITIVE

Oniromancie. — Déjà chez Homère il est question d'une sorte de révélation directe par quelque divinité : Hélène vaticine selon ce que les dieux lui suggèrent [1]. Dès la plus haute antiquité, les songes furent considérés comme des communications divines qu'il s'agissait de bien comprendre.

On attribuait les songes à Gè, divinité des sombres entrailles de la terre, parce qu'ils surviennent généralement la nuit, mais aussi à Zeus, à Hermès et à Asclépios. Comme on avait observé leur dépendance à l'égard de certains états du corps, on préféra comme plus sincères ceux du matin, quand la digestion est faite, et

[1] ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι (*Odys.*, XV, *v.* 172, 173).

ceux du printemps, durant la saison la moins troublée par les éléments. Au besoin, avant de s'endormir, on se mettait une branche de laurier sur la tête ou bien on récitait des formules consacrées.

Pour plus d'assurance, certains consultants passaient la nuit dans un temple après avoir posé une question au dieu : le rêve devait indiquer la réponse (*incubation*). Artémidore (IIe s. ap. J.-C.) nous a conservé les principales recettes de l'onéirocritique. La difficulté consistait à distinguer les songes naturels des surnaturels et ensuite d'interpréter ces derniers ; il y avait des règles très compliquées. On jouait par exemple sur les mots. Ainsi le pois πίσος était un légume favorable, comme se rapprochant de πίστις, confiance ; Alexandre devant Tyr rêve d'un Satyre sur son bouclier, on lui traduit : Σὰ Τύρος, Tyr est tienne. On venait particulièrement demander à Asclépios, à Épidaure, d'indiquer durant le sommeil dans son temple quel remède était le plus convenable (*iatromantique*). Une femme souffrant d'un phlegmon au sein rêva qu'un agneau la tétait, aussi, selon Artémidore, fut-elle guérie par un cataplasme de langue d'agneau. Fronton le Goutteux rêva qu'il se promenait dans un faubourg, autrement dit *propolis,* il fut soulagé en se frottant d'une herbe du même nom.

Nécromancie. — On s'avisait aussi de dormir sur un sépulcre afin de se procurer un songe révélateur où figurerait l'esprit du défunt. Il y avait des rites spéciaux pour faire apparaître les morts près de leurs tombeaux ou près des soupiraux des Enfers. Ces rites se compliquèrent sous l'influence orientale à l'époque alexandrine, et certains morts ayant été héroïsés ou divinisés, leur évocation devint alors une véritable *théurgie.*

M. Bouché-Leclercq [1] décrit ainsi d'après Pausanias (IX, 39) le vieil oracle du héros Trophonios en Béotie. Il était situé dans une grotte souterraine au fond d'un long couloir étroit et obscur. D'abord le consultant se purifiait par des bains, puis il offrait des sacrifices à Trophonios, Zeus, Apollon et Dèmèter. Si les prêtres constataient des présages favorables, la nuit suivante on immolait un bélier noir qui décidait enfin. Le consultant était encore baigné et frotté d'huile, il buvait de l'eau des deux sources, Léthé et Mnémosyne, et offrait ses hommages au vieux xoanon de Trophonios. Alors seulement, muni de gâteaux de miel, il descendait jusqu'au niveau du sombre couloir, dans lequel il se laissait ensuite glisser; arrivé au fond de l'adyton, tout bouleversé, il croyait entendre la voix de l'oracle. Une fois remonté, il était placé sur le siège de Mnémosyne par les prêtres qui l'interrogeaient et lui expliquaient le sens de l'oracle. Trophonios fut consulté, entre autres, par le valeureux Épaminondas.

Le défunt pouvait encore donner réponse par écrit ou au moyen des sorts. A cet effet, on lui offrait au préalable des sacrifices pour le flatter, ou bien on pensait exercer sur lui une véritable contrainte magique, par certaines formules dès lors qu'on possédait une partie de son corps ou de ses vêtements [2].

Prophètes et Sibylles. — Certains personnages firent profession de posséder la pensée divine. On cite Épiménide qui aurait prédit la victoire des Arcadiens sur les Spartiates. Les cultes dionysiaques mirent aussi en vogue

[1] *Op. cit.*, III, p. 323 à 327.

[2] Bouché-Leclercq : *Op. cit.*, I, 330, 331, 338 ; II, 130 ; III, 287, 311, 364.

plusieurs prophètes, tels : Mélésagoras d'Éleusis, Lykos d'Athènes, le Thrace Musée, Bakis que plusieurs pays revendiquent. Selon M. Bouché-Leclercq, ce seraient des personnages semi-légendaires, résultat du mouvement mystique qui se produisit au VIIIe et au VIIe siècles, quand apparurent en Grèce l'enthousiasme dionysiaque et l'Orphisme : le culte d'Apollon ne put qu'en bénéficier.

Au VIIIe siècle, l'oracle de Delphes était au pouvoir des Doriens ; tandis qu'ils se façonnaient à l'école de Dionysos aux règles de la divination intuitive, les Ioniens se réclamaient des prophètes cités plus haut. Quant aux Grecs d'Asie, ils auraient mis en vogue d'anciens recueils d'oracles sous l'autorité de la voix prophétique elle-même, personnifiée dans la *Sibylle.* Mais impliquée dans les mythologies locales, celle-ci s'incarna peu à peu en des figures et des légendes diverses. La sibylle d'Érythrées, par exemple, aurait vécu dix générations et serait morte à Cumes, victime d'Apollon. Celle de l'Ida, appelée aussi Hellespontienne, Phrygienne, Marpessique, etc., intervient dans l'histoire de Troie, dans les oracles de Claros et de Délos. La Néophrygienne, sa réplique, aurait eu Cassandre comme élève. On cite également la Sibylle de Colophon, de Samos, de Sardes ou d'Éphèse. La sibylle de Delphes est, dit-on, venue de l'Hélicon ou bien elle est née à Delphes même, on la rapproche d'Apollon comme sa sœur ou sa fille. La sibylle de Cumes a donné naissance au groupe italique des sibylles Cimmérienne, Lucanienne, Italique, Sicilienne et Tiburtine. Sa légende avait été apportée en Campanie par des colons éolo-ioniens, mais elle s'y forma ensuite une tradition autochtone. On lui attribuait une vie de mille années, le temple d'Apollon Sostérios possédait l'urne contenant ses

cendres. On cite encore la sibylle Lybienne et la sibylle Persique ou Chaldéenne que certains Juifs dirent fille du patriarche Noé.

Selon M. Bouché-Leclercq, les 4232 vers recueillis et prêtés à ces prophétesses seraient tous l'œuvre d'écrivains juifs ou chrétiens. Ceux-ci auraient utilisé d'anciennes traditions oraculaires pour faire l'apologie du monothéisme et du peuple hébreu, annoncer le jugement dernier et le triomphe du Messie. La collection, dans son état actuel en quatorze livres, date de l'époque de Justinien : C. Alexandre en a donné une bonne édition en 1869[1].

Les oracles. — « Un oracle (μαντεῖον) est un institut mantique généralement desservi par une corporation : il comporte trois éléments, un dieu inspirateur, un sacerdoce, un lieu où la tradition a fixé les rites divinatoires... La vertu miraculeuse de certains objets, de certains lieux privilégiés, y fut le point de départ du culte et y attira les croyants. Les intermédiaires établis auprès de ces sources permanentes de révélation formèrent des corporations sacerdotales qui s'en transmirent l'exploitation. Elles se placèrent sous le patronage de quelque grande divinité, se vantèrent d'une investiture divine » et réglementèrent l'accès et les rites en usage.

[1] « Après qu'un incendie eût détruit, au temps de Scylla, les livres sybillins conservés au Capitole (83 avant Jésus-Christ), le Sénat, soucieux de les reconstituer, envoya une mission en Asie ; or cette mission acheta les oracles sibyllins *qu'écrivaient les poètes juifs!* Par ce canal encore, l'espérance messianique qui soulevait Israël se diffusa dans le monde. » A. Dufourcq : *Op. laud.*, II, p. 116 ; cf. p. 123, en note. Des Juifs de la diaspora utilisèrent des oracles païens rédigés vers l'an 200 environ avant notre ère ; ils les croyaient inspirés comme les prophètes et les comprenaient à travers leurs espérances messianiques : par là, s'expliquent la fameuse églogue de Virgile et le mot de Tacite sur la prépondérance qu'on attendait alors du peuple juif.

Plusieurs fontaines servaient très anciennement à la divination, soit que l'on consultât l'état des objets jetés dans l'eau, soit les images qu'on croyait y voir reflétées. On attribuait même à certaines sources le pouvoir de communiquer le délire sacré à ceux qui buvaient de leurs eaux; le même résultat, l'imagination aidant, aurait été procuré par des vapeurs qui s'exhalaient de certains gouffres et mettaient en communication avec les Enfers. Les nymphes des sources furent aussi mises en rapport avec la divination intuitive : celles du Parnasse, les Muses compagnes d'Apollon, continuèrent à patronner l'inspiration poétique, cette autre possession divine des Anciens. (Cf. *Odyss.*, VIII, 499.)

Les vieux âges se figuraient en effet volontiers que toute surexcitation d'âme, tout état nerveux exceptionnel était dû à l'invasion d'un dieu dans le corps d'un homme, à une sorte de possession temporaire : aussi appelait-on l'épilepsie *la maladie sacrée*. A l'occasion d'un malheur public, il n'était pas rare qu'un individu, exalté par les calamités et par quelques idées obsédantes, parcourût en désordre une cité, avertissant ses concitoyens, au nom des dieux, des expiations nécessaires : le peuple croyait volontiers à cette mission divine. (Cf. Platon : *Phèdre*, 47, 48.) Les Corybantes usaient du bruit monotone de la flûte et du tambourin pour provoquer la crise prophétique.

L'influence des oracles, surtout de celui de Delphes, sur les cités grecques fut très considérable. « La morale sociale, les lois mêmes passaient pour révélées, et la fonction capitale de l'oracle de Delphes fut de départir aux peuples qui le consultaient les décisions d'Apollon sur leur législation et leur politique... Le besoin de mettre à l'abri de la fantaisie individuelle les intérêts les plus

généraux de la société a été la vraie cause de la discipline des oracles... Leur force décrut avec les démocraties anarchiques du IVe siècle, les despotismes militaires du IIIe, le scepticisme propagé par les philosophes [1]. »

L'oracle d'Olympie, établi près d'une fissure du sol, fut d'abord attribué par les Pélasges à la terre, Gè, supplantée ensuite par le Zeus des Crétois avec leur Rhéa. Celui de Delphes, aussi près d'une crevasse, aurait eu le même caractère à l'origine. A Patras existait un oracle médical de Gè, Dèmèter et Perséphone. Hélios, bien que divinité mantique, n'eut pas d'oracle spécial, mais, comme dieu suprême de l'astrologie, il devint plus tard le devin par excellence. Zeus disposa pour la même raison de plusieurs oracles : à Dodone, à Olympie non moins qu'à l'oasis d'Ammon. L'origine de l'oracle de Dodone est très ancienne, on disait que la plupart des héros légendaires l'avaient consulté. Zeus y était honoré avec Dionè par les Selloi ou Helloi, vieille tribu pélasgique; la déesse avait un sacerdoce féminin, les Péléiades. Le plus ancien rite divinatoire fut l'observation du bruissement des feuilles du chêne de Zeus, probablement aussi l'incubation au pied de cet arbre. Mais à la suite du culte de Dionysos et des Nymphes, la divination intuitive s'y introduisit et la Péléiade devint une Pythie : c'est cet oracle qui conseilla aux Athéniens l'expédition de Sicile et à Agésilas celle d'Asie. Dans les fouilles de Dodone on a retrouvé des lames de plomb avec la demande du consultant et la réponse de l'oracle. Evandros, par exemple, demande à Zeus Naios et à Dionè à quel dieu ou à quel héros il doit s'adresser pour augmenter la prospérité de

[1] Bouché-Leclercq : *Ibid.*, p. 734.

sa maison. Agis désire savoir si on lui a volé ses couvertures et ses oreillers, ou s'il les a perdus. Un berger promet sa reconnaissance s'il tire bon profit de ses moutons. Hérakléidas demande s'il aura d'autres enfants que sa fille Eglé, etc. [1]. — L'oracle d'Ammon était gréco-égyptien ; les Grecs de Cyrène avaient fait en partie sa réputation, grâce au prestige dont jouissait la science des prêtres d'Égypte : on y observait surtout les reflets et les bruits des pierreries de la statue du dieu portée en procession sur une nacelle dorée.

On cite un ancien oracle de Poséidon à Onchestos en Béotie : on abandonnait un char à son attelage en observant vers quelle direction il le conduisait. Hadès eut des oracles médicaux à Limon et à Hiérapolis près du Méandre, où l'on voyait dans certaines fissures des soupiraux des Enfers : les Galles venaient demander aux exhalaisons de ces gouffres l'enthousiasme prophétique. A Amphiclée, en Phocide, un prêtre possédé de Dionysos annonçait des oracles ; à Paphos, dans le culte d'Aphrodite, on pratiquait l'extipiscine ; à Pharæ, en Achaïe, un oracle d'Hermès recourait aux dés. Mais le dieu le plus favorisé fut certainement l'Apollon de Délos, mais surtout celui de Delphes : de cet oracle dont il nous reste à parler avec quelques détails.

L'oracle delphique. — Selon M. Bouché-Leclercq, la situation de Delphes, solitaire dans une vallée étroite, surmontée de rochers nus d'une hauteur de 700 mètres (les Phœdriades), qui reflètent un soleil aveuglant, et dont les flancs, couverts de milliers d'oiseaux encore aujourd'hui, se prêtent à un écho sonore, aurait prédisposé

[1] Bouché-Leclercq, II, 319, 320.

les Grecs à des sensations fortes, à un naturel recueillement. Ce site « a le mystère, la grandeur et l'effroi du divin », a dit M. Homolle. La divination paraît s'être exercée d'abord, comme à Dodone, près d'une crevasse, d'une source (fontaines Cassotis et Castalie) et d'un arbre sacré. Le serpent Python, mis à mort par l'Apollon *Delphinios* des colons crétois, serait l'indice d'un ancien culte chtonien et d'un oracle de Gè ; la cité s'appelait *Pytho* (du radical πυθ, consulter) ; le laurier, métamorphosé en Daphné, serait l'ancien arbre sacré. On montrait aussi à Delphes une pierre blanche vénérée, « nombril de la terre », le bétyle que Rhéa avait fait avaler à Kronos au lieu de son fils. Delphes étant tombée au pouvoir des Doriens (d'où peut-être aussi son nom : de leur Delphousa d'Arcadie où fut un vieil oracle de Gè, selon l'opinion récente de M. Wolf Aly), la légende, de la dispute d'Apollon et d'Héraklès pour la possession du trépied prophétique en serait résultée. Quant aux Thraces, fidèles de Dionysos, inhumé près de la crevasse, selon la légende, ils auraient apporté les éléments de la divination par la possession divine et l'enthousiasme. L'oracle conserva l'interprétation du vol des oiseaux, des sorts et des sacrifices, mais il fut transformé par cet élément nouveau (VIII[e] siècle [1]).

Sur un trépied de bronze posé sur la crevasse béante, dans l'adyton du temple, prenait place la pythie, belle et vierge, mais ignorante et déjà plus ou moins névropathe. Après le rapt de l'une d'elles par Echéchrate, on

[1] On pourrait voir des explications assez semblables dans Rohde. *Psyche*, 2[e] édit., II, 60 *sq.*, et dans la *Real Encyklopædie* de Pauly-Wissowa, t. IV, col. 2531. L'article *Delphes* contient plus de 150 colonnes. Apollon était aussi le dieu de l'inspiration poétique.

en prit de vieilles, puis on revint à la tradition ; à certaines époques il y en eut jusqu'à trois qui se relayaient pour suffire aux nombreux consultants. La pythie au préalable purifiée par les eaux de la fontaine Castalie, respirait des fumigations de laurier et d'orge. Elle revêtait ensuite une longue tunique flottante, buvait de l'eau de la fontaine Cassotis qui coulait dans la crevasse, mâchait une feuille de laurier et s'asseyait sur le trépied de bronze tenant en main une branche de laurier. Bientôt sous l'empire de l'émotion religieuse et des vapeurs d'acide carbonique, dit-on, exhalées de l'antre, elle était secouée de crises nerveuses, dans lesquelles parfois même elle succombait. C'est alors que, remplie du dieu, elle répondait en mots incohérents à la question du consultant. « L'intelligence de l'oracle résidait dans le corps des prêtres d'Apollon. Ils étaient deux, et leur dignité était viagère... Il y avait probablement identité entre les prêtres et les prophètes d'Apollon [1]. La pythie était toujours assistée dans ses extases d'un ou de plusieurs prophètes qui recueillaient ses paroles confuses, ses cris inarticulés, et en composaient un oracle ordinairement versifié, chargé de tours pompeux et d'obscurités calculées. Le prophète, fourni de connaissances théologiques et pourvu de renseignements sur le consultant, ayant d'ailleurs la mémoire meublée de vers et de formes poétiques, parvenait à donner une réponse suffisamment claire quand il s'agissait de questions de

[1] Le Pauly-Wissowa, IV, col. 2533, observe que Plutarque (*De def. orac.*, 51) parle à propos d'une séance, *des prêtres* et *du prophète* ou exégète ; il n'y avait donc pas identité, et les prêtres étaient plus nombreux ; ils étaient sous la direction de magistrats qui formaient le conseil delphique.

morale, de conseils à donner, vague et tortueuse quand le consultant voulait réellement savoir l'avenir [1].

« L'oracle ainsi rédigé n'était guère intelligible pour le client. Celui-ci allait le porter à des exégètes de profession. Chaque *mantéion* devait avoir ses exégètes attitrés ; ce qui n'exclut pas l'intervention des exégètes libres. A l'ombre du temple de Delphes, s'abritait tout un essaim de devins dont la principale fonction était d'interpréter les oracles [2]. » Il n'y avait pas de consultation durant l'hiver, Apollon étant censé quitter Delphes à cette saison, ni aux jours néfastes ; au IIe siècle avant notre ère, l'oracle n'était plus rendu qu'une fois par mois. Le septième jour du mois, la pythie du haut des marches du temple donnait une réponse collective de laquelle chacun tirait ce qu'il pouvait. Les autres consultations avaient lieu dans l'adyton, les clients attendaient dans une salle voisine. L'ordre était fixé par le sort, il y avait aussi des tours de faveur, les hommes seuls étaient admis. Un sacrifice préalable témoignait qu'on avait l'agrément d'Apollon ; si la victime était une chèvre, elle devait trembler de tous ses membres quand on répandait sur elle les libations, le taureau ou le sanglier devaient accepter des pois chiches.

Nous dirons peu de chose de l'histoire de Delphes. L'oracle prit parti pour les Héraclides quand ils s'emparèrent du Péloponèse (XIe siècle) : aussi n'est-il pas éton-

[1] D'ailleurs si quelqu'un se plaignait d'avoir été égaré par l'oracle, on lui rappelait qu'Apollon lui-même ne pouvait entraver la marche du Destin, et même qu'il s'était réservé de châtier les indiscrets, les malintentionnés en leur donnant de mauvais conseils Les prêtres gardaient copie des oracles et pouvaient y maintenir un certain accord, pour l'honneur du dieu et le leur.

[2] Bouché-Leclercq : *Op. cit.*, III, 95.

nant qu'il ait supplanté peu à peu celui de Pan et d'Apollon Carnéios. Sa vogue attira de nombreux pèlerins au sanctuaire et des richesses considérables ; les prêtres, ainsi mis en relation avec une foule de contrées, profitèrent des renseignements qui leur parvenaient pour encourager la colonisation grecque. En 548, l'ancien temple ayant été consumé par un incendie, le Corinthien Spintharus en rebâtit un nouveau sous la direction des Alcméonides d'Athènes. Il coûta 3.000 talents, c'est-à-dire 17.500.000 francs environ, provenant de souscriptions auxquelles participèrent Amasis d'Égypte et Crésus : il était hypètre, on y conservait un feu perpétuel [1]. L'amphictyonie delphique constituée pour protéger les droits du sanctuaire permit aux prêtres d'Apollon d'intervenir dans la plupart des États grecs. Leur patriotisme fut assez froid à l'époque des guerres médiques, ils prédirent la prise d'Athènes et conseillèrent plutôt de traiter, ce qui leur valut d'être respectés des Perses : après la délivrance Apollon ne reçut pas moins de nombreuses offrandes des cités !

Une première guerre sacrée mit aux prises Delphes avec Krissa, sa suzeraine, qui rançonnait les pèlerins, celle-ci fut détruite par les Thessaliens et Solon en 595, son territoire fut consacré à Apollon.

Dans la longue guerre du Péloponèse, l'oracle prit parti

[1] Le vaste enclos sacré contenait, au dire de Pline l'Ancien, plus de trois mille statues d'athlètes et aussi des ex-voto et les trésors de plusieurs cités. Devant le temple était le grand autel d'Apollon où l'on sacrifiait tous les jours ; les Delphiens avaient placé un loup de bronze derrière l'autel. La cella possédait un autel de Poséidon, des statues de Zeus et d'Apollon, le feu sacré et l'omphalos en pierre blanche ; dans l'adyton ou mantéion, on remarquait l'antre sacré et une statue d'Apollon en or massif.

pour les Spartiates, mais à l'époque de l'hégémonie de Thèbes, Épaminondas fit exclure ceux-ci de Delphes. Une deuxième guerre sacrée fut soulevée par les Phocidiens, qui s'étaient emparés du trésor religieux, elle occasionna l'intervention de Philippe de Macédoine, qui finit par leur imposer une amende annuelle de 60 talents et par remettre le sanctuaire aux amphictyons (346) : l'argent fut employé à reconstruire le temple qui avait été détruit par un tremblement de terre en 373. Une troisième guerre sacrée contre les Amphisséens, qui avaient cultivé les champs d'Apollon, amena de nouveau Philippe en Grèce : il en profita pour la dominer définitivement après la victoire de Chéronée sur Athènes et Thèbes en 338.

La pythie, forcée par Alexandre de prophétiser en un jour néfaste, le déclara, et pour cause, invincible : ce qu'il considéra comme une réponse. Les Gaulois faillirent piller le temple en 279; la ville passa alors sous la domination des Étoliens qui l'avaient défendue, mais les Gaulois la saccagèrent en 108 ainsi que Sylla en 86. Néron, irrité contre certaines prophéties mises sur le compte de l'oracle, fit jeter des cadavres dans l'adyton pour le souiller, 500 statues de bronze furent enlevées ; Constantin en trouva cependant d'autres encore qui servirent à orner Constantinople. La pythie se tut durant quelque temps après le sacrilège de Néron ; mais Hérode Atticus et les Antonins restaurèrent le temple, où Plutarque exerça la prêtrise de 105 à 126 après Jésus-Christ.

On n'est pas d'accord sur la portée générale de l'influence du clergé de Delphes. Curtius lui attribue l'éveil de la conscience panhellénique dans tous les domaines : religieux, moral, artistique et législatif. Mais en réalité son rôle paraît avoir été plus modeste. Il s'opposa à l'in-

troduction de cultes étrangers et donna des consultations liturgiques ; il fit rechercher les restes d'Hector aux Thébains, d'Oreste aux Spartiates, d'Actéon aux Orchoméniens. Ses directions furent généralement inspirées par la modération et le sens de la conservation sociale. Si le temple ne fut pas une école de moralité, on lisait cependant sur le pronaos les maximes : connais-toi toi-même, garde en tout une juste mesure. Son dieu ne consentait à purifier le meurtrier qu'autant qu'il manifestait un repentir sincère ; il refusait toute offrande faite dans une intention perverse : n'était-ce pas indiquer l'importance des dispositions intérieures ? L'oracle blâma souvent la violence, la trahison, la violation des serments ; il approuva de judicieux législateurs, comme Démonax pour les Cyréniens, Zaleucus pour les Locriens, Charondas à Catane : en général, il recommandait de suivre les usages du pays.

La décadence fut causée par l'intervention inopportune des prêtres dans les luttes des cités, la vénalité des prophètes et leur servilisme à l'égard des puissants, les critiques des philosophes et l'indifférence religieuse. L'influence du clergé de Delphes ne prit pas de telles proportions qu'il fût jamais tenté de fonder une théocratie. « Holm a touché juste en disant que les prêtres d'Apollon ne dirigeaient pas, mais « savaient donner en « général la consécration religieuse précisément à ce « que désiraient les fidèles ». Mais le fait, qu'on recherchait cette sanction de l'oracle, qui pouvait toujours après tout la refuser, prouve le grand respect qu'on portait au temple de Delphes et la conduite prudente et intelligente de son clergé [1]. »

[1] Chantepie..., p. 551.

LE SACERDOCE

Très anciennement c'étaient les chefs de famille et des tribus qui accomplissaient les rites sacrés : le roi était alors naturellement pontife. Mais le sacerdoce royal disparut avec l'avènement des démocraties. A Athènes, l'archonte-roi continua cependant à exercer une véritable juridiction sur tout ce qui se rapportait à la religion : il veillait à la célébration des mystères et des jeux, il connaissait des accusations de meurtre et d'impiété, et jugeait les différends entre les divers sacerdoces. A Olympie, les prêtres de Kronos recevaient encore le titre de rois ; à Sparte, le roi sacrifiait lui-même au nom de l'État ; à Rhodes, à Mélite, à Syracuse, le premier magistrat était grand prêtre ; à Samothrace, le souverain de l'île était hiérophante des Cabires, et l'île de Délos paraît avoir été gouvernée par le clergé d'Apollon. Les descendants de certaines familles sacerdotales continuèrent à jouir du privilège héréditaire de fournir des prêtres à beaucoup de divinités. A Élis, les *Telliades*, les *Klytiades* et les *Iamides* prétendaient descendre de devins célèbres. Les *Képhalides* à Athènes disposaient de la prêtrise d'Apollon ; certaines familles avaient le privilège de fournir les théores députés à Delphes ou à Délos. L'hiérophante de Dèmèter devait être choisi dans la famille des *Phillides*. On sait les privilèges des *Eumolpides* et des *Kérykes* à Éleusis. Les *Phytalides* étaient chargés d'offrir un sacrifice à Thésée, au nom d'Athènes. A Delphes, le grand prêtre et les cinq ministres sacrés étaient tirés au sort dans les familles aristocratiques de la cité. Les *Asclépiades* de Cos et de Cnide se transmettaient le sacerdoce d'Asclépios et la science de guérir. Les *Curètes* crétois avaient probable-

ment formé un collège héréditaire, car Épiménide passait pour avoir écrit leur généalogie : au dire de Strabon (XIV), un collège semblable aurait existé à Ortygie.

Dans le plus grand nombre des cas, les fonctions sacerdotales furent cependant attribuées tantôt par le sort, tantôt par l'élection, tantôt par le choix de magistrats déterminés. A Syracuse, à l'époque romaine on tirait au sort le nom de l'un des trois candidats élus par les dix tribus, pour devenir grand prêtre de Zeus Olympien [1].

Bon nombre de sacerdoces étaient à vie, comme celui de Zeus Stratios et d'Hippolyte chez les Trézèniens, celui du Soleil à Cnide, celui d'Aphrodite et de Héra exercé par des femmes à Aphrodisias, et la charge d'hiérophante à Athènes. D'autres étaient forcément temporaires : les prêtresses de Poséidon dans l'île de Calaurie étaient des jeunes filles ; Athènè, à Tégée, était servie par de jeunes garçons ; à Cos, ses prêtresses étaient neuf vierges choisies annuellement ; en beaucoup d'endroits, en Messénie par exemple, toute personne qui perdait un de ses enfants était privée du sacerdoce qu'elle exerçait.

Les fonctions des prêtres consistaient à accomplir les cérémonies exigées par la liturgie traditionnelle dans le seul temple auquel ils étaient attachés. « On n'était pas prêtre tout court, écrit Chantepie, mais prêtre de Posei-

[1] Une inscription d'Halicarnasse contient, pour une période de 504 années, la liste des prêtres de Poséidon Isthmios, fournis par la même famille ; exemple : « Télamon, fils de Poséidon, 12 ans ; Antidios, fils de Télamon, 27 ans ; Hypérès, fils de Télamon, 9 ans, etc. » — Une inscription d'Érythrées, en Asie-Mineure, parle de vente de charges sacerdotales : « Aristoklès, fils d'Adimante, a acheté le sacerdoce des Corybantes 180 drachmes... Iatroklès a cédé à Aristidès le sacerdoce d'Aphrodite d'Embatos qu'il avait acheté de Képhision. » DITTENBERGER : *Sylloge inscr. Græc.*, 372 et 370.

don Erechtée, d'Apollon Patròos, de Zeus Boulaios et d'Athèna Boulaia à Athènes. L'importance du prêtre grandissait avec celle de son sanctuaire ; c'est ainsi que les prêtres de Delphes purent exercer une véritable influence. » Leur rôle n'était pas d'enseigner la religion, ni de conduire les âmes dans la voie de la piété ; tout au plus indiquaient-ils la marche à suivre pour une purification, un vœu ou une consécration. D'ailleurs, la prêtrise ne les séparait en rien de la vie commune des autres citoyens, ils se mêlaient aux affaires de la cité et n'étaient prêtres en réalité qu'aux heures des cérémonies. « Athènes n'a pas une religion, c'est-à-dire une doctrine théologique, un enseignement moral, des pratiques uniformes : elle a une série de cultes différents, qui ont tous leurs dévotions spéciales, leurs fêtes, leurs cérémonies, leur étiquette. Elle a non pas un sacerdoce, mais des sacerdoces ; chaque divinité a le sien, et parmi ces divinités, il n'y en a pas deux qui aient la même origine, la même légende, le même caractère, les mêmes goûts... Les prêtres sont dispersés dans leurs sanctuaires, isolés les uns des autres, voués chacun à un service particulier. Rien ne les rapproche que le nom de ἱερεύς, l'analogie apparente de leurs attributions et le hasard d'être magistrats ensemble la même année et dans la même cité.

« S'il n'existe pas de clergé, à plus forte raison n'y a-t-il aucune hiérarchie sacerdotale... Tel sacerdoce est plus considéré dans la cité : c'est une marque que telle et divinité est plus populaire. Mais ce surcroît de crédit d'honneurs n'implique aucune suprématie liturgique... Au-dessus d'eux tous, il n'y a qu'une autorité, celle du peuple. C'est lui qui leur donne les pouvoirs nécessaires

pour s'acquitter de leurs fonctions ; c'est à lui qu'ils doivent des comptes ; c'est lui seul qui les frappe, s'ils ont enfreint les lois [1]. » La Religion et l'État étaient si étroitement unis et confondus, que les prêtres, même pour les sacerdoces héréditaires, étaient considérés comme fonctionnaires de l'État ; la Cité était en dernier ressort le seul interprète autorisé des traditions dans lesquelles s'exprimait la vie nationale sous toutes ses formes ; souvent, cependant, le prestige d'un oracle, comme celui de Delphes, aurait été capable de modifier les décisions de l'État.

En général, les prêtres portaient des bandelettes et une couronne ; aux Mystères d'Éleusis, le dadouque (porte-torche) et l'hiérophante étaient ceints du diadème et vêtus d'une grande robe flottante serrée à la poitrine, l'hiérokérix portait une longue tunique tirant sur le bleu et bordée d'or. Presque toujours les prêtres revêtaient la robe blanche pour leur ministère sacré ; souvent aussi ils conservaient les cheveux longs. Les prêtresses d'Athènè, à certaines cérémonies, paraissaient avec l'égide et l'aigrette ; celles de Dèmèter se couronnaient de pavots.

Parmi les ministres inférieurs, citons : l'*hydranos,* qui purifiait les initiés et gardait l'eau lustrale ; les *spondophores,* qui étaient chargés des libations ; les *pyrophores,* qui portaient le feu sacré ; le *hiéraulès,* qui jouait de la flûte durant les cérémonies ; les *diacres* (διάκονοι), qui servaient au sacrifice ; les *exégètes,* qui jouaient assez le rôle de maîtres des cérémonies et d'interprètes des réponses des dieux ou oracles.

Une foule d'inscriptions parlent avec honneur de la

[1] J. Martha : *Les Sacerdoces athéniens*, pp. 140 *sq.*, Paris, 1882.

chasteté des prêtresses. On leur demandait même en divers sanctuaires d'observer la continence absolue, par exemple à la prêtresse d'Athènè Aléa, à Tégée, à celle d'Artémis Triclaria, à Patræ, d'Apollon Diradiote près de Corinthe et de Gè en Achaïe. Ces femmes, en quittant le sacerdoce, pouvaient cependant se marier : toutefois, la prêtresse d'Héraklès à Thespies était assujettie à un célibat perpétuel, ainsi que la pythie de Delphes. Les cinq Spartiates chargés durant quatre ans de célébrer les Karnéia devaient s'abstenir pour lors du mariage, et le prêtre d'Héraklès Misogyne en Phocide était astreint à la continence durant l'année de sa charge. En général cependant, les prêtres étaient mariés, et leur femme pouvait elle aussi exercer un sacerdoce ; mais ils devaient avant leurs fonctions observer certains *tabous,* que nous avons déjà rappelés : il n'était pas interdit de cumuler plusieurs sacerdoces.

Le prêtre de Poséidon, à Mégare et à Leptis, était tenu de s'abstenir de poisson ; les ministres du Zeus Crétois ne mangeaient pas de viande ; le prêtre et la prêtresse d'Artémis Hymnia ne devaient pas pénétrer dans une autre maison que la leur, etc.

On exigeait des prêtres l'honorabilité et l'exemption de tout défaut physique, parfois même la beauté : les prêtres de Zeus à Ægium étaient choisis parmi les jeunes gens ayant gagné le prix de la beauté ; à Tanagre, le prêtre d'Hermès était le plus bel éphèbe du pays.

Les prêtres jouissaient d'une haute considération, ils avaient droit à des places d'honneur dans les assemblées, dans les jeux et au théâtre. Il leur appartenait de prononcer la malédiction ou l'excommunication sur les impies et les sacrilèges. On dit que les Romains, sur le point d'assiéger Sestos, reculèrent devant les prières des

prêtres de Cybèle venus en corps au-devant d'eux. L'usufruit des richesses des temples, une part des victimes, parfois des honoraires fixés, étaient attribués aux prêtres, quelquefois même la cité leur décernait une couronne d'or pour des services signalés.

Certaines associations ou thiases se proposaient d'honorer spécialement quelque divinité. On cite les *Dionysiastes*, les *Héliastes* en l'honneur du Soleil à Rhodes, les *Paniastes* ou fidèles de Pan, etc. ; ces confréries (σύνοδοι) avaient leurs assemblées (ἐκκλησίαι), sous la présidence d'un chef, elles organisaient des sacrifices et des banquets rituels où l'intimité avait plus de place.

Pourquoi n'y eut-il pas de clergé en Grèce ? — On s'est souvent demandé pourquoi les prêtres en Grèce ne formaient-ils pas une corporation sacerdotale, une caste à part, un clergé? Benjamin Constant [1] en a vu la raison dans le peu de succès de l'astrologie en Grèce ; or, ce serait l'astrologie qui, par les connaissances spéciales qu'elle exige, permettrait à un clergé de se constituer et de maintenir son prestige. C'est là une pensée héritée de la philosophie irréligieuse du XVIIIe siècle sur le sacerdoce par nature exploiteur et oppresseur : elle est superficielle et ne tient pas compte de la vie grecque.

Les vraies raisons tiennent au caractère hellénique tout entier. D'abord le Grec n'a pas de Livres Saints, de révélation authentique ; les poèmes d'Homère et d'Hésiode ne lient que médiocrement sa croyance ; il est assez libre à l'égard des traditions, son imagination se joue dans les légendes : on le verrait donc assez difficilement accorder à une caste sacerdotale un crédit illimité, une soumission

[1] *De la Religion*, II, pp. 29, 30 : 1825.

de fidèle. Ses dieux, en effet, il les a façonnés peu à peu à son image, leur culte fait partie de la vie nationale, c'est un service public : la Religion et l'État ne font qu'un.

Les cités grecques, jalouses de leurs libertés et de leurs franchises, n'accepteraient pas de dépendre d'une hiérarchie héréditaire qui leur imposerait ses traditions et ses lois, elles prétendent ne relever que d'elles-mêmes : les prêtres sont donc des fonctionnaires religieux. Ils exercent une magistrature très élevée, c'est vrai, mais au nom de la communauté et de la Cité, rien d'étonnant que leur administration du sacré n'ait rien d'une théocratie.

Enfin, comme le sacerdoce agit au nom de l'État, il suit les phases de son évolution, et ne serait-il pas alors fort étonnant de rencontrer une caste sacerdotale, quand avec l'avènement de la démocratie, presque toutes les fonctions sont assujetties au sort ou à l'élection ? Comprendrait-on que des citoyens fiers de leur autonomie, d'esprit égalitaire et ombrageux jusqu'à la jalousie, toujours prêts à dénoncer quelque tyrannie ou à conspuer celle qu'ils se sont donnée, se fussent soumis à une classe privilégiée dont ils n'auraient pu discuter les titres divins ?

L'anthropomorphisme artistique, l'amour de la discussion, l'étatisme et la démocratie, toutes choses si cheres aux Grecs, n'auraient pu s'accoutumer à l'autorité sans contrôle d'une corporation ecclésiastique. L'émiettement des cités, leurs rivalités, les indisposaient à plus forte raison contre tout ce qui aurait pu ressembler à une sorte de suprême pontificat des Hellènes : seuls en certaines circonstances, des oracles hautement prisés par l'opinion ont pu exercer une autorité incontestée.

III. — LE COURANT MYSTIQUE

LES MYSTÈRES ET L'ORPHISME

SOMMAIRE

Les Mystères. — Ce sont des rites d'initiation. — On les retrouve chez les peuples de basse culture. — Transformation morale et religieuse de ces rites aux VIIe et VIe siècles. — Mystères de Samothrace. — Mystères d'Eleusis. — A quels besoins ils répondaient.

L'Orphisme. — Il a une doctrine. — Cosmogonie de Phérécyde. — Cosmogonies orphiques. — Psychologie et eschatologie orphiques. — Côté mystique de l'Orphisme, son action sur les âmes. — Le Christianisme a donné aux âmes plus et mieux que ce qu'elles attendaient des Mystères et de l'Orphisme.

III. — LE COURANT MYSTIQUE

Les Mystères et l'Orphisme [1].

LES MYSTÈRES

Divers historiens, comme Creuzer, Sainte-Croix, Warburton, se sont à tort figuré que dans les Mystères une sagesse supérieure était révélée aux initiés ; en réalité l'hiérophante ne leur enseignait aucune théologie relevée, cachée sous des symboles dont le vulgaire aurait été naïvement dupe. Cette conception des Mystères procède encore de cette théorie surannée des philosophes du XVIIIe siècle, d'après laquelle le sacerdoce ancien aurait réservé à une élite des doctrines voisines du monothéisme, tandis qu'il trompait le peuple par des croyances grossières. Depuis le savant travail de Lobeck, nous savons que si les penseurs de l'antiquité retrouvaient dans les Mystères une doctrine exotérique, c'est qu'ils aimaient à leur attribuer leurs propres idées religieuses ;

[1] *Aglaophamus, sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis, libri tres*, II vol. 1829, en latin. Cf. ANRICH : *Das antike Mysterienwesen*, 1904 ; P. FOUCART : *Recherches sur les mystères d'Éleusis*, 1895 et 1900 ; MAAS : *Orpheus*, 1895 ; ROHDE : *Psyche*. 4e éd., I, p. 278 à 319. pp. 103 *sq.* ; S. REINACH : *Orpheus*, pp. 127 et 140 ; *Cultes...*, t. II, p. 85 *sq.* ; GOMPERZ : *Les Penseurs de la Grèce*, t. I, pp. 134 *sq.* ; A. LANG : *Mythes. cultes et religion*, trad. Marillier, 1896, pp. 260 *sq.* ; cet auteur signale nettement ce qu'il y a de primitif, de sauvage, dans les *Mystères*.

d'ailleurs par un certain côté ces vieux rites se prêtaient à de hautes considérations philosophiques.

Les Mystères se composaient avant tout de cérémonies magico-religieuses destinées à agréger à des cultes secrets fort anciens, réservés aux seuls initiés. Nous connaissons peu ces cérémonies, le regard ne fait qu'entrevoir celles qui se déroulaient par exemple à Éleusis, mais les recherches récentes des anthropologistes nous permettent de mieux les comprendre et de soulever un coin du voile qui nous dérobe leurs origines [1].

Il importe d'abord de noter, et Maury (II, pp. 303 sq.) l'avait déjà fait, que les non-civilisés ont encore aujourd'hui leurs mystères, qui paraissent assez bien répondre à des préoccupations analogues à celles des très anciens Grecs. La vie des « Primitifs » est tout entière dominée par des pratiques magico-religieuses; mais avant d'en

[1] M. Ch. Lécrivain, dans le Daremberg et Saglio : art. *Mysteria*, p. 2134, écrit : « Les mystères ne sont donc ni d'anciennes incantations analogues à celles des peuples sauvages, destinées, par exemple à Éleusis, à faire obtenir de bonnes récoltes ; ni d'anciens cultes locaux qui seraient devenus à l'époque historique l'apanage de familles sacerdotales, et qui auraient imposé aux étrangers des formalités d'initiation. »

Nous ne partageons pas cette appréciation, mais plutôt celle de Lobeck, *op. laud.*, I, p. 270 ; de Goblet d'Alviella : *Revue de l'histoire des Religions*, XLVI, p. 173-203 ; de Rohde : *Op. cit.*, I, p. 279. Comme l'avait déjà remarqué Otfried Muller : *Eleusinia*, ce sont surtout les divinités chtoniennes et de la production qui ont eu leurs *Mystères*, mais d'autres ont pu également en posséder, s'ils consistent originairement, comme nous le pensons, en *rites d'agrégation à un culte très ancien*. — M. Ch. Lécrivain a mieux dit : « L'apparition des rites mystiques remonte à l'établissement des tribus grecques en Grèce... Les cultes pélasgiques pouvaient spontanément donner naissance aux Mystères grecs. Mais il faut faire une large place aux influences étrangères, même pour l'époque primitive. » *Ibid.*

livrer les importants secrets à leurs enfants parvenus à l'âge d'homme, ils les font passer par des purifications, des épreuves, des jeûnes, au terme desquels on les reçoit dans la tribu, sorte de société cultuelle. Désormais ils pourront efficacement accomplir les rites sacrés, le secours des dieux leur sera assuré, et les nécessités de l'existence ne les trouveront pas dépourvus.

« L'initiation, qui peut s'appliquer aux deux sexes, est très variable dans son cérémonial de tribu à tribu, mais on la rencontre partout, au moins à l'état d'ébauche ou de survivance, ici plus simple, là plus compliquée, plus symbolique et plus solennelle. Naturellement, elle diffère pour les garçons et pour les filles, mais on attend pour les uns et les autres qu'il y ait un certain nombre de jeunes gens ou de jeunes personnes de même village ou de villages voisins en âge d'être admis. Le jour venu, les garçons, qui peuvent alors être âgés de 15 à 18 et 20 ans, sont réunis sous la conduite d'un spécialiste, et soumis, dans un costume de circonstance, à diverses épreuves qu'ils doivent subir virilement. C'est une sorte de retraite qu'ils font ainsi, vivant, mangeant, couchant à part, généralement dans la forêt voisine, se livrant à divers exercices, répétant certains chants et certaines danses, instruits avec mystère de ce qui est permis ou défendu, recevant de nouveaux tabous, mis au courant des traditions et des intérêts de la tribu, etc. C'est aussi l'occasion de renouveler l'alliance avec le totem par des cérémonies symboliques, un sacrifice, une communion. Tout cela dure plusieurs jours, souvent plusieurs semaines et même plusieurs mois. La peau noire disparaît en tout ou en partie sous une couleur blanche obtenue avec de la craie délayée ou de la farine. Les ornements du costume sont

parfois très compliqués. Les danses se succèdent. Un nom nouveau est souvent donné : c'est une seconde naissance... Le tout se termine d'ordinaire par une grande fête, comportant procession solennelle, repas, danses et cadeaux, sans compter la beuverie, qui doit être particulièrement soignée [1]. »

Quand une jeune fille est sur le point d'être mariée, sa tête est rasée, et son corps recouvert de *takula* ou poudre de bois rouge délayée dans l'eau. Elle vit durant six jours dans une case à part, servie par ses amies ; deux fois le jour elle se soumet à la cérémonie de la peinture. A la fin, on la purifie à l'aide de petites baguettes de bois flexibles et on la baigne dans la rivière ; elle revêt du linge propre et des ornements, une procession avec danses s'organise, et enfin seulement elle est livrée à son mari [2].

Dans les cérémonies d'initiation des jeunes Australiens, les indigènes font tournoyer au-dessus de leur tête une planchette ovale magique (*churinga*) au bout d'une ficelle ; le ronflement produit indique aux femmes qu'elles doivent alors s'éloigner. Elles croient que c'est la voix des esprits qui dévorent les entrailles du novice pour lui infuser une âme nouvelle ; ailleurs, dans la tribu des Aruntas, on croit qu'un esprit vient prendre possession de l'initié. Celui-ci subit une réclusion dans la brousse avec des jeûnes, il est pleuré par sa mère comme s'il était mort. Ensuite, sous la direction d'un chef de

[1] Mgr Le Roy ; *La Religion des Primitifs*, Paris, Beauchesne, 1909, p. 233.

[2] Dennett ; *At the back of the black man's mind*, p. 69. — Cf. Bros ; *La Religion des peuples non civilisés*, pp. 162 *sq.* — Frazer : *Golden Bough*, III, 204 *sq.*

cérémonies, véritable hiérophante, les vieillards représentent des figures bizarres sur le corps des jeunes gens, les jettent en l'air, leur imposent un nouveau nom, et leur font exécuter des danses destinées souvent à mimer les actes de l'animal totem. Les candidats sont circoncis, les vieillards leur révèlent les lois et les usages traditionnels, désormais ils sont des hommes, des membres actifs de la tribu, j'allais presque dire des citoyens [1].

Dans certaines sociétés secrètes du Bas-Congo, on observe nettement des rites de *désagrégation :* on transporte le novice dans la forêt, il est flagellé, on le rend ivre-mort avec du vin de palme, il est mort désormais. Viennent ensuite des rites d'*agrégation :* circoncision, peintures corporelles en blanc ou en rouge, bains, instructions spéciales, enfin les initiés se conduisent comme des enfants qui apprendraient à marcher et à manger [2].

Les Mystères des Anciens nous paraissent procéder d'idées analogues et par conséquent remonter à une période fort reculée. De plus, depuis les travaux de Mannhart, Frazer, Miss J. H. Harrison, et V. Gennep, l'attention a été particulièrement attirée sur les rites agraires ou cérémonies destinées à conserver à la nature sa bienfaisante fécondité.

Comme nous l'avons rappelé, dans la vieille Phrygie on se représentait Attis et en Thrace Dionysos, comme mourant à l'automne; il en était de même encore pour Dèmè-

[1] Spencer and Gillen : *The Natives Tribes of Central Australia*, 1899, pp. 212 *sq.; The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, pp. 328 *sq.* — A. Van Gennep : *Les rites de passage*, Paris, 1909, pp. 107 *sq. :* tout le chapitre VI : *Rites d'initiation*, mérite d'être étudié.

[2] A. V. Gennep : *Op. cit.*, pp. 115 *sq.*

ter en Grèce, parce qu'elle personnifiait aussi l'esprit de la végétation. Leur mort était d'ailleurs représentée dramatiquement dans le rituel, on y joignait des lamentations et des tabous de deuil ; puis venait au printemps leur résurrection et ses fêtes joyeuses. On conçoit par conséquent que les rites d'initiation à ces cultes fissent mourir et renaître le futur adorateur. Les Mystères sont donc d'abord l'ensemble des cérémonies qui font passer le néophyte du monde profane au monde sacré : en réalité leur fonction répond un peu aux rites du baptême chrétien et de la tonsure pour les clercs. De plus, à côté de l'initiation des récipiendaires, il y avait souvent des rites magico-religieux pour assurer la fertilité des champs et stimuler la végétation ou s'unir de quelque manière à la divinité.

Si l'on voit dans la Dèmèter primitive une truie-totem ou un épi-totem, dans Dionysos, dans Orphée et dans Attis respectivement un taureau et un bouc, un renard ou un sanglier totems, comme le pense M. S. Reinach, les rites auraient eu pour rôle de nouer ou de renouer une alliance avec ces totems, dans des repas communiels où ils étaient mangés rituellement. Mais avec MM. Hubert et Mauss, il nous a semblé que ce furent plutôt des victimes agraires divinisées dont le rôle aurait été de conserver à la terre sa fertilité, puis de nourrir religieusement leurs fidèles, et non pas des totems.

Voici donc quelles ont été probablement les pensées primitives dans les Mystères d'Éleusis par exemple. Partout on écarte d'abord les impurs, de même l'hiérophante chassait au préalable les meurtriers et les barbares. Les candidats pénétraient dans l'Éleusinion (versant ouest de l'Acropole ?) en s'aspergeant d'eau lustrale placée à la

porte ; ils recevaient du héraut sacré l'ordre de se baigner dans la mer pour se purifier de leurs souillures et laisser dans l'eau pour ainsi dire leur vie ancienne. Un porc de lait qui accompagnait chacun d'eux était sacrifié au retour à l'Éleusinion ; l'aspersion du sang de cette victime achevait de purifier les mystes [1]. Désormais durant trois jours, ils attendaient dans la retraite et le jeûne le départ pour Éleusis, comme les jeunes sauvages cités plus haut attendent dans la brousse, séparés du monde, le moment de leur initiation. De hautes murailles dérobaient l'enceinte sacrée aux regards indiscrets, et il y avait peine de mort contre les profanes qui auraient osé y pénétrer, du moins durant les nuits solennelles. Les candidats passaient par un long corridor sombre puis revoyaient la lumière : ils acquéraient ainsi une nouvelle vie. On leur montrait les *sacra* : le van, l'épi de blé surtout, sorte de fétiches relatifs à l'ancien culte agraire de Dèmèter. Ils buvaient d'un breuvage fait de farine et d'eau, c'était communier avec la Terre féconde d'où venaient ces aliments essentiels ; sur la scène ils suivaient le drame de l'enlèvement de Corè ; il y avait aussi des illuminations brillantes, des chants, des danses et des processions. Les jeunes Australiens reçoivent également communication des *churingas* (objets sacrés recélant des pouvoirs magiques) ; on leur

[1] A. Lang rappelle à ce sujet l'usage grec de tremper la main du meurtrier dans le sang d'un porc, puis de la laver pour le purifier. Démosthène accuse Eschine d'aider sa mère à barbouiller de son et d'argile les initiés dans certaines cérémonies magiques. Plutarque appelle de tels rites : « souillures purifiantes ». *De Superst.* XII. D'après une scolie sur Clément d'Alexandrie, le χῶνος grec usité dans les Mystères aurait été une planchette fixée à une ficelle et que l'on faisait tourner. Lang : *Op. laud.*, p. 263.

conte les exploits des ancêtres et l'on termine par des danses et des processions.

Les *Grands Mystères* étaient donc proprement des initiations, à l'origine ils devaient consister en rites très simples. Avec le progrès de la civilisation et les révolutions, ces cultes agraires furent supplantés par une religion plus artistique et plus ouverte, décrite dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode, mais leur caractère archaïque leur conserva toujours un grand prestige. En même temps ils développèrent une mythologie en fonction de leurs rites, le mythe de l'enlèvement de Corè ; mais surtout ils approfondirent deux idées morales : l'idée de pureté et l'idée de rétribution dans l'autre vie. Il ne s'agissait plus seulement de se débarrasser d'influences malignes, mais d'être exempt du *crime* de meurtre ; sans doute ce n'était pas une morale bien exigeante, mais pourtant elle s'élevait déjà fort au-dessus du simple ritualisme. Dès l'origine, les fidèles pensaient que la pérennité de la nature, sa renaissance après son agonie durant l'hiver, était l'image et la promesse de leur propre immortalité ; quant au drame d'imitation qui se jouait sous leurs yeux dans la liturgie des temples, il consacrait efficacement leur vie future. Après la mort, devenus eux-mêmes des dieux et en compagnie de leurs divinités, ils ne cesseraient d'être heureux.

De nouvelles idées semblent bien s'être fait jour dès le VIIe siècle. On en vint à comprendre que cette vie future devait dépendre autant et plus de la justice et de la piété que de l'accomplissement des actes fixés par le rituel. (Conf. ISOCRATE : *Symm.*, XII, 266.) Les sentiments fondamentaux de la responsabilité morale, de la rétribution future et de la préparation au salut, pénétrèrent

ainsi dans l'âme grecque à la faveur des mystères : c'était le vin nouveau que la Providence versait dans les vieux vaisseaux. Cependant la loi du moindre effort est trop naturelle à l'homme pour que nombre de mystes ne se soient pas imaginé que leur salut était assuré simplement parce qu'ils s'abstenaient de meurtre et avaient reçu l'initiation. Diogène, par exemple, se moque de ces rites qui assurent plus de bonheur dans l'autre vie au voleur Patœcion, parce qu'il est initié, qu'au vaillant Épaminondas. Dans l'Hadès en effet, les initiés savaient qu'un sort de choix leur était réservé.

Les Mystères durent notablement se ressembler à l'origine ; au VI[e] siècle, ceux d'Éleusis arrivèrent à leur plein éclat, auparavant ils avaient subi des influences thraces et phrygiennes. Dèmèter et Dionysos, vieux cultes agraires, ne pouvaient manquer de se rapprocher. Le sentiment de la possession divine, l'exaltation jusqu'à l'épuisement nerveux et l'inconscience que provoquaient les folies bachiques, ne passèrent pas dans la religion d'Éleusis, mais cependant ils ne purent manquer de lui donner un regain de vitalité [1]. C'est vers cette époque que se formè-

[1] La vie de Dionysos, comme celle de Dèmèter, se présentait aux fidèles comme une *passion* émouvante. Dans ces cultes agraires, il y avait place pour la douleur et la joie, pour la compassion et la souffrance joyeusement endurées avec les dieux, pour la crainte et l'espérance : avec des éléments aussi humains, ces cultes ne pouvaient manquer d'avoir du succès.

« Conceptions vagues pour la multitude, mais capables cependant de la toucher vivement, parce qu'elles se traduisent d'une manière sensible dans les phénomènes naturels. Conceptions profondes et attrayantes pour les intelligences plus pénétrantes, qui aiment à interpréter librement le symbolisme populaire. Dans ce culte (de Dionysos) on trouve donc ce qui fait les grandes religions : une occasion de hautes pensées, la révélation d'une puis-

rent nombre de chants sacrés, oracles, règles de purification et toute une littérature mystique que l'on mit sous le patronage d'Orphée, de Musée, d'Épiménide ou des Chresmologues. On a pensé également que les progrès de l'individualisme, à cette époque où s'élaboraient les démocraties, avaient à la fois favorisé le sentiment de la valeur personnelle et le désir du salut individuel d'une part, et d'autre part multiplié les crimes, puisque les individus désormais affranchis de leur milieu traditionnel, le *genos*, se libéraient de contraintes salutaires. Mais corrélativement aussi, cet individualisme aurait excité un sentiment plus vif de la culpabilité et un véhément désir d'expiation. On put voir au moyen âge d'anciens bandits finir leurs jours dans une si rigoureuse pénitence qu'elle étonnait leurs contemporains.

Les rapports de l'Égypte et de la Grèce, établis dès le XVI[e] siècle, rendent très probable l'influence du culte d'Isis sur celui de Dèmèter. « Ce n'est donc pas sans raison, écrit M. Lécrivain (*art. cit.*), que les Grecs ont assimilé Dèmèter et Dionysos à Isis et à Osiris. Isis et Dèmèter sont toutes deux des déesses de l'agriculture et de la civilisation. Il y a ressemblance étroite entre la mission de Tripolème et celle d'Osiris. Osiris est aussi en Égypte le roi des Enfers (comme Hadès). Nous savons d'autre

sance supérieure, le mystère qui s'impose à la contemplation et que l'on sent infini à mesure qu'on essaie de le pénétrer. Et d'autre part aussi, tout ce qui fait les religions populaires : à savoir les manifestations extérieures, l'appel aux sentiments exaltés, l'impulsion violente chère au croyant. »

M. CROISET : *Hist. de la litt. grec.*, t. III, pp. 26, 27. Pour les Platoniciens, la révélation philosophique était aussi une *époptie*, un moyen de salut, une sorte d'initiation, *d'expérience où Dieu* était senti *intuitivement* ; leur science, une *gnose* à côté des Mystères.

part que la religion d'Isis avait en Égypte des représentations sacrées de l'histoire de la déesse, que ne connaissaient pas les profanes et que les initiés ne devaient pas révéler, et que l'initiation garantissait le bonheur dans l'autre monde... Mais peut-être y a-t-il eu influence simultanée des Mystères béotiens de Dionysos... Ils avaient eux aussi un caractère mystérieux par l'exclusion des hommes, l'inspiration divine, les rites purificateurs, les initiations [1]. »

Le progrès de la réflexion personnelle que nous avons décrit et peut-être cette influence de l'Égypte accusèrent l'insuffisance des idées religieuses et morales reçues jusque-là de la tradition. Les anciens dieux punissaient plutôt leurs ennemis personnels que les méchants, ou s'ils protégeaient la justice, c'était selon des règles qui désormais ne pouvaient paraître qu'étranges. On avait besoin de dieux plus justes et plus humains, de dieux qui indiquassent à leurs fidèles les moyens infaillibles de se dégager des instincts de l'animalité. On voulait des formules et des rites qui assurassent le pardon en cette vie et dans l'autre monde une destinée supérieure à la vie misérable que menaient dans l'Hadès les héros d'Homère. Le rôle des Mystères fut de répondre en partie à ces besoins nouveaux de l'âme grecque que la religion officielle était incapable de satisfaire. D'ailleurs, les vieux cultes agraires avaient mis sur la voie de cette croyance à

[1] P. Foucart : I, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, pp. 11 *sq.*; II, *Les grands mystères d'Éleusis*, pp. 148 *sq.* — Quant à l'usage des étangs sacrés et au secret gardé au sujet du nom des dieux, ce sont loin d'être des raisons péremptoires : les rites de purification et les tabous du nom sont universels.

un renouveau de l'existence, analogue au réveil de la nature qu'ils fêtaient ; et puis un groupe restreint d'initiés était plus capable de progrès religieux que les masses populaires toujours routinières. « Par cela seul que la société mystique ne s'ouvrait qu'à des volontaires, c'est-à-dire à des zélés, elle formait une sorte d'élite où l'enthousiasme, la foi, le désir du mieux, devaient agir avec une force inconnue partout ailleurs ; la religion publique suffisait probablement encore à la foule, à la masse inerte, lorsque déjà les plus actifs et les plus inquiets, s'isolant pour être plus libres, se mettaient en quête d'autre chose. C'était là comme un ferment dont l'action gagna peu à peu toute la masse. Au VIe siècle, dans cet âge d'extrême activité politique intellectuelle et morale, les effets de cette fermentation se firent tout d'un coup sentir de toutes parts. » (A. CROISET, II, 544.)

Au déclin du paganisme ce furent encore les Mystères de Cybèle et d'Attis, d'Isis et de Mithra, qui, malgré les croyances folles et les rites magiques, parfois obscènes ou ridicules, dont ils s'étaient surchargés au cours des siècles, apparurent encore à bien des âmes religieuses comme le moyen de former une fraternité, de communiquer avec la Divinité et de faire son salut. Avec le temps d'ailleurs les Mystères se modifièrent et exercèrent les uns sur les autres une véritable influence, leurs rites parvinrent même à une certaine uniformité : il nous reste à donner quelques détails sur les plus connus d'entre eux.

Les Mystères de Samothrace. — Dans l'île de Samothrace on se faisait initier au culte des dieux Cabires [1].

[1] Les huit *Kabirim* phéniciens (les sept planètes et le Cosmos ont peut-être donné leur nom aux dieux Cabires ou Kabires de

Nous en connaissons d'abord trois : Axiéros, Axiokersos et Axiokersa ; ils paraissent avoir été des divinités de la génération et de la production. « Il est à noter, écrit Maury (II, 310), que les mystères de la Grèce étaient presque toujours liés à l'adoration de divinités de la génération et de la production. Les représentations et les cérémonies dont se composait l'initiation déroulaient d'une manière plus ou moins allégorique l'histoire mystique de ces divinités. » On a rapproché Axiéros de Éros, l'Amour ; Axiokersos serait alors plus spécialement le principe mâle et Axiokersa le principe femelle ; d'autres y verraient le père, la mère et l'enfant. Axiokersos fut assimilé à Hadès, à Zeus, à Dionysos, et Axiokersa à Dèmèter-Corè. (Cf. Roscher, pp. 2522 *sq.*) La germination du sol rapprochée de la génération humaine a probablement conduit à cette vue générale sur la nature. Le culte de pareilles divinités devait se proposer de favoriser les énergies fécondantes du sol ; les cérémonies imitaient la vie des dieux, et par conséquent c'était à eux que leur institution était naturellement attribuée. La renaissance

Samothrace : M. Bloch y verrait une preuve de leur origine phénicienne. M. S. Reinach n'accepte pas cette hypothèse, et avec raison. En abordant dans l'ile, les navigateurs phéniciens auraient simplement désigné les divinités du pays sous le vocable de *kabirim*, qui leur était familier ; l'adjectif serait devenu un nom propre pour les Grecs : κάβειροι, les Cabires (*Cultes*... II, 38).

Un quatrième Cabire : Cadmilos, qu'une tradition mythologique dit fils d'Héphaistos, parait en dehors de la trinité citée plus haut et comme un dieu plus récent : peut-être est-ce un doublet d'Héphaistos honoré à Lemnos. Welker avait vu dans les Cabires des dieux du feu, ce ne serait alors vrai que de l'un d'entre eux. Cadmilos fut aussi identifié à Hermès en vertu de leurs communs rapports avec les divinités chtoniennes. — Au congrès d'Oxford en 1907, M. Cook a rapproché le radical *axi* de ἀξίνη, hache, pour y voir primitivement une *déesse hache*.

de la nature répondait vraisemblablement aux initiés de leur survie après la mort : ils seraient reçus dans le sein de la Terre Mère qui leur réserverait dans l'Hadès une place meilleure. Ce seraient donc au fond les mêmes idées que nous avons rencontrées dans le culte éleusinien de Dèmèter, appelée d'ailleurs aussi *Cabeira*. A Thèbes, les restes du *cabirion* remontent au ve siècle environ avant Jésus-Christ : ils contiennent deux fosses à sacrifices, indices d'un culte chtonien, Dèmèter-Corè avait un temple tout près.

A l'entrée du port de Samothrace on voyait deux statues ithyphalliques que les marins assimilèrent à Castor et à Pollux : c'étaient surtout des marins qui se faisaient initier. On dit que Philippe de Macédoine fit connaissance d'Olympias, à l'occasion de leur commune initiation (Plut. : *Alex.*, 2). L'hiérophante s'appelait *Koès*, il recevait la confession des candidats, et avec les autres prêtres, les *anaktotélestes*, il prononçait leur exclusion s'ils étaient coupables de meurtre. Lysandre, au dire de Plutarque (*Lysand.*, 9), aurait riposté au Koès : puisque c'est au nom des dieux que tu exiges mes aveux, alors retire-toi, et s'ils m'interrogent je leur dirai la vérité. Les mystes revêtaient une robe couleur pourpre et une couronne d'olivier, ils passaient par des purifications et des consécrations ; on initiait même les enfants.

Les Mystères d'Éleusis. — C'étaient les plus renommés de la Grèce ; leur réputation est cependant assez tardive, car ni Homère ni Hésiode n'en font mention. Comment expliquer ce silence? Le caractère fruste et méprisé de ces rites archaïques, à cette époque abandonnés peut-être à certaines peuplades incultes par les fidèles aristocratiques du panthéon d'Homère, en serait-il la cause ? Tou-

jours est-il que dès le VIII[e] siècle, grâce au renouveau religieux et mystique apporté par le culte de Dionysos, ces Mystères reprirent faveur, et approfondirent le sens de leurs cérémonies. Bien des influences nous échappent, mais, de fait, on attribua toujours l'institution des Mystères à Orphée venu de Thrace, le pays de Dionysos ; Eumolpe, fils de Triptolème, aurait été prêtre de Dèmèter et de Dionysos. Les Eumolpides, qui fournissaient l'hiérophante, étaient une ancienne famille sacerdotale autochtone, qui, après avoir subi l'influence des courants religieux du VIII[e] siècle, avait conservé ses anciens pouvoirs [1].

Dionysos fut mis en rapport avec Dèmèter et supplanta Hadès ; Iacchos, leur fils, paraît être un dédoublement du dieu de la vigne, comme Coré l'était de Dèmèter. L'hymne en l'honneur de cette déesse connaît le rapt de sa fille par Hadès, sa course à travers le monde, la paix finale et l'institution des Mystères secrets d'Éleusis confiés à Eumolpe, mais il ne mentionne pas Dionysos.

Les *Petits Mystères,* célébrés au printemps après les Anthestéries (fév.-mars), comportaient des purifications et probablement quelque représentation mimique de la légende de Dionysos-Hadès et de Corè : ils préparaient aux *Grands Mystères.* Ceux-ci, encore fixés tous les cinq ans au temps d'Hérodote, finirent par devenir annuels. Ils étaient célébrés en automne après les semailles (sept.-

[1] Éleusis paraît avoir été le siège d'un vieil État sacerdotal, Dèmèter y aurait reçu l'hospitalité de son roi Kéléos, père de Triptolème, auquel elle aurait donné le premier grain de blé et appris la culture de la terre. Les Mystères fondés par Eumolpe devaient commémorer le souvenir de ce bienfait ; ils firent la célébrité d'Eleusis jusqu'au IV[e] siècle après Jésus-Christ.

oct.), quand la terre paraît déjà morte, tandis qu'elle recèle le grain qui germe, d'où était née la légende de Corè entraînée par Hadès dans les Enfers.

L'hiérophante d'Éleusis, celui qui présentait et expliquait les objets sacrés aux néophytes, devait être de la famille des Kérykes ; depuis que les mystères avaient pris le caractère d'un culte officiel à Athènes, l'archonte-roi était chargé de leur haute surveillance. C'était lui qui devait écarter les indignes : les étrangers, les bâtards, les meurtriers, les maléfistes, quand les candidats s'assemblaient tumultueusement sous le portique du Pœcile, le 15 de Boédromion, en septembre. Le lendemain avaient lieu les purifications dans la mer, ou plutôt dans des étangs salés aux portes d'Athènes, à Phalère. Le 17 et le 18 étaient consacrés à des sacrifices privés et publics : on offrait du millet et de l'orge, on immolait le cochon de lait à Dèmèter, près de son temple, l'Éleusinion, au nord-ouest de la citadelle. Le 19, Asclépios recevait des honneurs, depuis l'introduction de son culte en Attique. Durant tous ces jours et les suivants, un certain jeûne était de rigueur, on s'abstenait de volaille, de poisson, de fève, de grenades et de pommes ; on participait à la tristesse de Dèmèter à la recherche de sa fille ; des processions s'organisaient la nuit à la clarté des flambeaux. Le 20, la foule des candidats, partant de l'Éleusinion, se mettait en marche pour Éleusis, située environ à 20 kilomètres. La statue de Iakkos [1], couronné de myrte et portant un flambeau précédait le cortège, escorté d'éphèbes,

[1] Des éphèbes étaient partis pour Éleusis le 13 et l'avaient rapportée *voilée* le 14 ; en passant sur le pont du Céphise avaient lieu les *farces du pont*, plaisanteries grossières qui rappelaient celles que la vieille Baubo avait débitées à Dèmèter pour la dérider.

aux accents des flûtes et des hymnes et de l'appel enthousiaste de son nom mille fois répété. On offrait des sacrifices aux autels placés sur la route, à Hermès, à Apollon, à Aphrodite ; des purifications recommençaient aux *rhiti*, près de la mer ; enfin à la nuit noire on arrivait à Éleusis à la lumière des torches.

C'était les jours suivants et durant la nuit que s'accomplissaient les initiations dans le temple très vaste des Grandes Déesses [1]. Les néophytes suivaient de longs corridors sombres et terrifiants, leur imagination exaltée se représentait des choses extraordinaires. L'hiérophante leur fournissait des renseignements sur le voyage de l'âme dans les Enfers, il leur indiquait les monstres à éviter, et les bonnes formules pour en triompher [2] ; peut-être leur faisait-on voir les souffrances réservées dans l'Hadès aux non-initiés et à plus forte raison aux impies. Mais tout à coup on parvenait à la grande salle tout illuminée, des chants harmonieux charmaient l'oreille, des chœurs et des danses paraissaient sur la scène avec l'image des divinités toutes rayonnantes de clarté. Alors commençaient, sous la direction du hiérophante vêtu de ses ornements sacerdotaux, la scène liturgique, le drame muet, les tableaux vivants représentant Dèmèter à la recherche de sa fille Corè. Le silence impressionnant

[1] Le *télestérion* actuel remonte au IVe siècle avant Jésus-Christ ; il formait une salle couverte de 54m,15 × 51m,80, adossée au rocher de l'acropole ; six rangées de sept colonnes, dont il reste les bases rondes en pierre bleue, supportaient le plafond en bois : il y avait place pour 3000 personnes. On a aussi retrouvé des traces d'un vieux *télesterion* de l'époque mycénienne. — A la montagne étaient aussi adossées deux chapelles, l'une consacrée à Dèmèter, et l'autre à Hadès.

[2] Cf. PLUT. : *De virt. prog.*, 10 ; EURIP. : *Hér. fur.*, 613 ; DIOD. : IV, 25.

n'était interrompu que par les cris de la mère appelant sa fille, ou par l'expression de sa joie quand elle l'avait enfin retrouvée.

L'initiation s'achevait par la présentation aux initiés de certains objets sacrés, qu'ils touchaient : le calathos. (haute coiffure de Dèmèter en forme de boisseau), la ciste, la cymbale, peut-être un phallus [1], symbole de la vitalité de la nature ; ils buvaient du cycéon, boisson composée d'eau et de farine. Tous ces rites (μύησις) les renouvelaient comme par une sorte de baptême : désormais, de la société des dieux, ils pouvaient attendre l'immortalité bienheureuse. Tandis que les autres dans l'Hadès seraient errants dans les ténèbres, ils jouiraient de la lumière, des fleurs, des jeux et des danses, ils passeraient leur temps dans la conversation avec les hommes justes et pieux. « O trois fois heureux, dit Sophocle, les mortels qui, après avoir assisté aux cérémonies saintes, iront dans l'Hadès, car pour eux seuls, la vie est possible dans le monde d'en bas ; pour les autres, il ne peut y avoir que souffrances. » Pindare nous dit même qu'ils vivront avec les dieux (*fr.* 102) ; les Athéniens invitaient Diogène le Cynique à se faire recevoir, parce que, disaient-ils, les initiés président sur les autres dans l'Hadès (Diog.-Laer., VI.)

C'était seulement l'année suivante que l'on pouvait être admis au point culminant de l'initiation, à *l'époptie*. On a pensé qu'elle consistait essentiellement dans la présentation aux mystes, par l'hiérophante, d'un épi de blé

[1] Aux mystères de Dionysos-Sabazios, en Phrygie, on représentait l'union de Zeus avec Dèmèter, on montrait un petit Priape, doublet de Dionysos, monstrueusement ithyphallique (Diodore, IV, 4).

moissonné en silence [1] : la contemplation en cette circonstance solennelle du blé, don de Dèmèter, en quelque sorte son fétiche, aurait parachevé l'initiation.

A leur retour à Athènes, les mystes offraient un sacrifice à tous les dieux, puis conservaient dans le plus grand secret la mémoire de ce qu'ils avaient vu et entendu. Il paraît que des enfants furent dans la suite initiés, mais l'époptie fut toujours réservée aux personnes d'âge mûr; on sait que des serviteurs furent reçus à l'initiation à la suite de leur maître.

Si l'on en croit les contemporains, les émotions mystiques profondément ressenties durant les cérémonies restaient vivaces chez beaucoup d'initiés, leur religion gagnait en dispositions intérieures ; au dire de Diodore (V, 49), ils devenaient plus pieux, plus honnêtes, meilleurs en toutes choses qu'auparavant.

De très anciens rites agraires étaient célébrés mystérieusement dans la plupart des cités ; très souvent ils relevaient d'un sacerdoce féminin.

Aux *Haloia*, des cérémonies étaient célébrées par les femmes seules avec des images des deux sexes et des tabous d'aliments : tels que la grenade, la pomme, les œufs, les oiseaux de basse-cour, le rouget, etc. ; il en était à peu près de même aux *Thesmophories :* on y a vu, avons-nous dit, d'anciens rites magico-religieux de fécondation de la terre.

A Lerne, à Magnésie du Méandre, à Sparte près du Taygète, des cérémonies de ce genre étaient réservées aux

[1] Cf. *Philosophumena*, édit. Müller, p. 115; d'après S. Reinach : *Cultes*..., II, p. XI.

femmes (Diod., IV, 3). A Smyrne, le collège des mystes de Dèmèter était présidé par deux femmes.

Les fêtes du *feu nouveau,* apporté de Délos, étaient célébrées à Lemnos en l'honneur d'Héphaistos après des purifications, des expiations et la continence gardée par les deux sexes durant neuf jours.

Pythagore avait été initié aux Mystères du Zeus crétois par les Curètes : après avoir été purifié par l'attouchement d'une pierre sacrée et revêtu de la toison d'une brebis noire, il aurait été introduit dans l'antre du mont Ida (Porphyre : *Vita Pyth.,* 13).

Des Mystères analogues à ceux d'Éleusis paraissent avoir été en usage dans le Péloponèse dès la fin du VIII[e] siècle. On peut se demander si c'étaient d'anciens usages autochtones, ou des importations de l'Attique : la première hypothèse ne paraît pas improbable, le succès des Mystères au VII[e] siècle les aurait alors seulement remis en honneur. Mais comme ceux d'Éleusis disposaient d'un plus grand prestige, on aurait tenu aussi à se rattacher à leurs rites et à leurs traditions légendaires.

On trouve le culte de Dèmèter associé à celui de Dionysos en Argolide, à Lerne, en des cérémonies secrètes (Paus., II, 37, 5). Le temple de Dèmèter Éleusinienne à Sparte, à Mégalopolis et à Mantinée, servait aussi à célébrer des Mystères. Il en était de même à Phénée, où le prêtre de Dèmèter, le visage couvert de son masque, frappait de verges selon une ancienne coutume du pays, ceux qui se présentaient devant lui (Paus., VIII, 15, 1). Les Phénéates racontaient que la déesse dans sa course à travers le monde avait reçu d'eux l'hospitalité et leur avait donné en retour les légumes, sauf les fèves, interdites en effet

aux initiés. En Achaïe, à Pellène, Dèmèter mysienne était l'objet de cérémonies réservées aux femmes, le troisième jour de la fête, durant la nuit ; le lendemain, son temple était ouvert aux hommes, alors commençaient toute sorte de plaisanteries grossières (PAUS., VII, 27, 3). Les grandes Déesses étaient aussi fort honorées en Sicile ; à Catane, les femmes seules pouvaient accomplir les rites sacrés devant la statue de Perséphone, au fond du sanctuaire.

On sait peu de chose des Mystères de Damia et d'Auxesia célébrés à Égine et à Épidaure, en Argolide. On les rattachait à une légende de lapidation *rituelle,* semble-t-il, de vierges de ce nom venues de Crète à Trézène. Il est probable que nous sommes en présence d'une sorte de doublet des Grandes Déesses et aussi d'anciens rites agraires. « Les déesses étrangères sont l'étranger, le passant qui joue souvent un rôle dans les fêtes de la moisson ; la lapidation est un rite de sacrifice [1]. » Les victimes, sacrées en quelque sorte par l'immolation, seraient devenues de véritables déesses de la terre à l'instar de Dionysos-bouc ou taureau.

Des confréries ou *thiases* composées surtout d'étrangers et d'esclaves pratiquaient des purifications, des danses orgiastiques et des repas communs en l'honneur de quelque divinité, pour effacer leurs fautes et assurer leur bonheur dans l'autre vie. Aux Mystères de Sabazios, confondus souvent avec ceux de Dionysos et de Cybèle, les fidèles couronnés de fenouil et de peuplier blanc déroulaient des processions. Pendant la nuit, avait lieu

[1] HUBERT et MAUSS : *Mélanges d'histoire des religions,* p. 110, Paris, 1909.

l'initiation : le myste était purifié par l'eau d'un cratère et par l'argile et le son dont on le frottait ; on célébrait la *hiérogamie* de Zeus (transformé, disait-on, en serpent) et de Corè, de laquelle serait né le dieu sauveur Sabazios ; un serpent était introduit par le haut des vêtements des initiés (Cf. Plut. : *De Sup.*, 7 ; Strab., X, 3 ; Diod., IV, 4 ; Aristoph. : *Lysis.*, 386 ; Démosth. : *Coron.*, 613).

A Athènes, les Orgéons du Pirée célébraient les Mystères d'Attis. Mais il nous reste surtout à parler des confréries orphiques qui s'assujettissaient à des règles rigoureuses et recevaient des formules secrètes en vue de la préparation à la vie future. Un syncrétisme, pour nous déconcertant, rapprocha d'ailleurs peu à peu tous les *mystères*.

L'ORPHISME

On peut signaler bien des rapports entre les Mystères et l'Orphisme. L'un et l'autre résultent de cette rénovation religieuse, qui, dès le VIIIe et le VIIe siècle, porta les esprits vers des cultes plus satisfaisants pour la conscience humaine, dans lesquels l'individu éprouvât davantage le sentiment de son union avec la divinité, de sa pureté et de son salut. On a souligné d'ailleurs cet étonnant synchronisme : à peu près à la même époque, florissaient Confucius, Çakya-Mouni (Bouddha), probablement Zoroastre, et surtout cet incomparable mouvement religieux que nous appelons le Prophétisme hébreu. Les Mystères et l'Orphisme procèdent vraisemblablement de très vieux rites auxquels on donna à cette époque un sens nouveau, plus en harmonie avec le besoin des âmes :

rites agraires magico-religieux et d'initiation pour les premiers, rites dans lesquels une victime divine était démembrée et mangée rituellement en commun pour le second. Quelle différence entre les Olympiens et les divinités de ces sectes religieuses ! Les dieux homériques sont immortels. A l'abri de la souffrance, ils ne songent guère qu'à satisfaire leurs amours, leurs goûts artistiques, leur ambition ou leur rancune ; les fidèles ne songeraient jamais à pratiquer le renoncement et l'ascétisme pour leur être agréables. Au contraire, les nouvelles divinités souffrent, meurent et ressuscitent ; leurs mystes les aiment, les pleurent, désirent s'unir à elles, même par la douleur. L'ascétisme attire les âmes, de vieilles interdictions prennent désormais un sens moral et religieux ; le désir du salut et des récompenses futures réservées aux pieux et aux initiés, commence à gagner les meilleurs esprits. Ce mouvement religieux subit une décadence au contact de la philosophie raisonneuse de la Grèce, qui dédaigna ses grossières légendes et son ritualisme magique, mais il retrouva encore une vie nouvelle dans le monde romain au IIe et au IIIe siècle : on a pu dire avec raison qu'il achemina les âmes païennes vers le Christianisme.

Ce qui distingue l'Orphisme des Mystères, c'est qu'il possède une *doctrine,* c'est-à-dire une cosmogonie, une théologie et une psychologie, du moins dès le VIe siècle. Autant qu'on peut deviner les obscures origines de ces croyances, il semble qu'on doive les rattacher à quatre causes : 1° les vieux rites que nous avons indiqués, 2° des influences orientales et en particulier égyptiennes, 3° le renouveau religieux rappelé plus haut, 4° le besoin d'intelligibilité qui caractérise l'esprit grec.

Les sources lointaines de l'Orphisme doivent être cherchées dans la Thrace, en Crète et en Orient, mais c'est bien à l'esprit grec qu'il doit la cohérence relative de ses doctrines et la profondeur de plusieurs d'entre elles. Celles-ci, groupées peu à peu et en quelque sorte par une élite impersonnelle, acquirent un grand prestige sur certaines âmes et leur apparurent alors avec le caractère d'une antique *révélation* divine. Comme c'était bien naturel, on la mit sous le patronage des vieux aèdes légendaires qui personnifiaient les commencements de la poésie religieuse : Orphée, Linus, Musée et aussi Épiménide [1]. Les écrits orphiques, qui furent très nombreux

[1] L'opinion populaire attribuait tous les écrits orphiques à Orphée ; mais les érudits donnaient à d'autres personnages une certaine part dans leur rédaction. On cite surtout Onomacrite comme le principal auteur de la recension des poèmes homériques sous Pisistrate, vers 550 avant Jésus-Christ. Il fit un travail analogue sur les œuvres rapportées à Musée et fut accusé d'y avoir interpolé des oracles apocryphes (Hérod. VII, 6). Suidas le considère comme l'auteur des *Oracles* et des *Initiations* qui faisaient partie des poésies orphiques. Des poèmes, comme les *Discours sacrés* en 42 livres, une *Descente d'Orphée aux Enfers*, un *Filet*, un *Péplos* et un *Cratère* (c'est-à-dire : de la variété des choses dans l'unité du monde), étaient respectivement attribués aux Pythagoriciens : Kercops, Hérodicos de Périnthe, Brontinos de Métaponte, vraisemblablement par l'Alexandrin Epigénès, qui fit un travail sur la littérature orphique, et aussi à Zopyre d'Héraclée par Suidas. Aristée de Proconèse, qui vivait au temps de Crésus, racontait dans l'*Arimaspée* des légendes recueillies durant ses voyages accomplis chez les Hyperboréens sous l'inspiration d'Apollon ; Phérécyde de Syros composa une *Théogonie*.

On citait de Musée, ses *Oracles*, ses *Remèdes*, ses *Initiations*, ses *Purifications*, sa *Théogonie*, un *Hymne à Dèmèter*. Nous possédons quelques vers d'une théogonie rapportée à Linus. Sous le patronage d'Épiménide, on mettait une *Théogonie*, un *Traité sur les sacrifices*, un recueil d'*Oracles* et de *Chants de purifications* (Cf. A. Croiset : *Op. laud.*, II, pp. 439 *sq.*).

et exercèrent une réelle influence sur la littérature et la philosophie, nous sont fort mal connus. Un certain nombre datent des premiers siècles de l'ère chrétienne, les Néo-Platoniciens les citent particulièrement; mais cette littérature tardive paraît n'être qu'un remaniement et une adaptation d'écrits antérieurs : l'Allemand Abel a recueilli les fragments épars des ouvrages orphiques (*Orphica,* Leipzig-Prague, 1885). « Nous pouvons placer, avec Bergk, la composition des principales œuvres orphiques, conclut Chantepie (page 563), entre Onomacrite et Aristote. Plusieurs écrivains récents, comme Gruppe et Kern, veulent à la suite de Lobeck remonter encore plus haut. Sans doute il dut y avoir des écrits orphiques avant Onomacrite, mais ceux dont nous possédons les fragments ne sont probablement pas aussi anciens, ils dateraient à peu près de l'époque d'Héraclite.

« Cependant ici encore il faut distinguer entre la rédaction des écrits et leur contenu. Il est probable que ce contenu remonte à une époque bien antérieure. Il existe tant de ressemblances essentielles entre les doctrines et les mythes orphiques d'une part et les cosmogonies et la philosophie d'Héraclite, Phérécyde, Empédocle, Pythagore d'autre part, que nous devons les considérer sans doute comme les produits de la même période... Grâce à ces constatations, nous voyons que l'ancienne philosophie grecque fut stimulée par les courants religieux contemporains et qu'elle en dépendait. »

Au point de vue spéculatif, l'Orphisme s'attachait à répondre aux deux problèmes qui agitaient les esprits depuis le VI[e] siècle : *l'origine du monde* et *la destinée de l'homme.* Mais, comme ces préoccupations étaient fort

répandues, il trouva dans les pays grecs des fidèles d'élite qui créèrent à leur usage une philosophie mobile, collective et anonyme, toujours en voie de transformation. « Successivement l'Orphisme s'est rapproché du Pythagorisme, du Platonisme, du Stoïcisme, du Néo-Platonisme, du Christianisme. Logiquement, si nos informations étaient moins incomplètes, on devrait distinguer autant de formes de la philosophie mise sous le nom d'Orphée, depuis l'Orphisme pythagoricien jusqu'à l'Orphisme chrétien. Malheureusement, à cause de l'insuffisance de nos données, on doit se résigner souvent à étudier l'Orphisme en bloc, ce qui expose à bien des méprises. » (P. Monceaux, apud *Daremberg-Saglio : Orphici*, p. 248.)

Cosmogonie de Phérécyde. — L'un des plus anciens représentants de ce courant de pensée, où s'allient l'imagination mythique et la recherche spéculative, est Phérécyde de Syros, qui vivait au VIe siècle. On nous a conservé quelques citations de son écrit en prose intitulé : *Pentemuchos* [1] (l'Antre aux cinq replis, selon Gomperz). L'auteur, qui, paraît-il, s'occupait d'astronomie et aurait connu les traditions babyloniennes, nous livre les lignes générales d'une cosmogonie [2] qui comprenait 10 livres, au dire de Suidas.

Tout d'abord, il admettait trois principes éternels :

[1] Selon O. Kern (*De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quæstiones criticæ*, Berlin, 1888), les cinq *muchoi* désigneraient les cinq régions de l'univers habité d'abord dans ses cinq parties les plus reculées, *muchoi*, par : l'Océan, le Tartare, la Terre, le Feu et l'Air. Pour Diels, les cinq parties du monde seraient ces éléments que les dieux primitifs auraient produits et mis en œuvre : l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre.

[2] Cf. Gomperz : *Les Penseurs de la Grèce*, I, pp. 94 *sq.*; P. Decharme : *Critiq. des trad. relig.*, pp. 26 *sq.*

Chronos (le temps, condition de tout ce qui peut exister), Zeus ou Zas et enfin Chtoniè (la *déesse* Terre). De la semence de Chronos seraient nés le Feu, l'Air et l'Eau, et de ces trois éléments primitifs de multiples générations de dieux seraient sorties.

Chacune des cinq divinités principales vivait alors en autant de lieux séparés, quand le dieu serpent Ophioneus avec les siens, la Fumée et les Ténèbres, probablement, entra en lutte contre Chronos et les autres dieux ; mais les assaillants furent vaincus et précipités dans le Tartare, sous le profond Océan.

Au moment de créer le monde, Zeus se transforma en Éros, l'Amour ; il confectionna « un puissant et beau vêtement dans lequel il tissa l'image de la Terre, d'Ogénos et des demeures d'Ogénos », et qu'il étendit sur le « chêne ailé [1] ». Au-dessous de la Terre est le Tartare, confié à la garde des filles de Borée, les Harpyes et Thyella, qui retiennent captifs les dieux criminels ; Chtoniè devint Gè « dès que Zas lui eut attribué la Terre ».

Cherchons à *deviner* un peu la pensée spéculative qui semble avoir présidé à cette cosmogonie encore tout imprégnée de mythologie.

Les principes généraux et éternels des choses sont d'abord ramenés à trois : le Temps sans lequel rien ne subsiste, Zeus qui paraît être le principe actif et organisateur, et la Terre l'élément passif. Le Temps joue pres-

[1] Expressions des plus obscures. On se demande s'il ne s'agirait pas du ciel étoilé (avec la lune image de la terre et les profondeurs du ciel bleu, images d'Ogénos ou Okéanos), étendu comme un voile sur la terre. Quant au « chêne ailé », serait-il en rapport avec le chêne, l'arbre oraculaire qui servait à Zeus dodonéen pour manifester sa volonté ?

que toujours un rôle important dans les cosmogonies orphiques.

Les lois du monde actuel, stable et pacifié, auraient été précédées d'une période de perturbations et de luttes. La pensée que l'ordre généralement ne règne dans les sociétés humaines que par la volonté d'un chef dont la puissance met fin à des dissensions, ensuite certains phénomènes violents encore constatés mais exceptionnels, comme les tempêtes et les tremblements de terre, auront pu inspirer cette étrange conception. On songeait aussi peut-être que le temps est le grand maître qui triomphe de toutes choses.

Zeus devient ensuite l'Amour pour façonner le monde; celui-ci n'est-il pas en effet la résultante de l'union, de l'accord harmonieux de ses éléments, c'est-à-dire de l'Amour qui préside aux féconds hyménées, pour une imagination encore éprise de mythes?

La Terre actuelle doit sa nature à l'intervention de Zeus et de Chtoniè ; peut-être l'auteur a-t-il voulu ainsi marquer la nécessité pour la Terre féconde de s'unir au Ciel lumineux et pluvieux ? « Sa pensée spéculative peut lui avoir fourni quelques-unes des parties constitutives de sa doctrine, notamment de la doctrine des matières primordiales ; il en a emprunté d'autres aux recherches de ses prédécesseurs (comme Hésiode) ; mais il ne pouvait puiser ni à l'une ni à l'autre de ces sources pour peindre avec de si riches couleurs son tableau d'ensemble ; il le doit sans doute à des traditions nationales ou étrangères, auxquelles il a donné son assentiment, parce que, dans leurs traits essentiels, elles s'accordaient avec le résultat de ses investigations [1]. »

[1] Gomperz, I, 97.

Autres cosmogonies. — Il nous est parvenu quatre autres cosmogonies dites orphiques : de l'une d'elles, analysée par Eudème, l'élève d'Aristote, il ne nous reste qu'un texte où la *Nuit*, mère d'*Ouranos* et de *Gaia*, joue le rôle primordial. D'après une autre conception, que le poète Apollonius met dans la bouche d'Orphée, la séparation des quatre éléments jusqu'alors mélangés aurait été l'œuvre de la *Discorde*, ce qui est probablement un emprunt à Empédocle. La troisième paraît d'une date incertaine et d'une valeur douteuse. Seule, la quatrième mérite de nous arrêter un peu, elle est tirée des *Rhapsodies*, œuvre en 24 livres, dont plusieurs éléments remontent au VIe siècle, et d'autres, concernant le mysticisme et l'eschatologie, peut-être encore plus haut.

Comme chez Phérécyde, nous trouvons trois principes primordiaux : Chronos, avec Æther et Chaos ses deux fils. Or, le puissant Chronos façonna aussi au sein de l'Æther et du Chaos rempli d'un sombre brouillard (σκόεσσα ὀμίχλη), « un œuf d'argent » duquel naquit Phanès (le Brillant), appelé aussi Éros, Métis, Érikapaios (celui qui sépare la lumière des ténèbres? de ἐρείκω, rompre, briser [1]); la calotte supérieure devint le ciel, la partie inférieure fut la terre. Ce premier-né, à la fois mâle et femelle et muni de nombreuses têtes d'animaux, contenait en germe tous les êtres. Il produisit en effet tout d'abord la Nuit et l'effroyable dieu-serpent Echidna, puis avec la Nuit il engendra le Ciel et la Terre, ancêtres de Kronos, père de Zeus (et le reste comme chez Hésiode) et seconde race des dieux. Mais Zeus, « duquel tout procède », ayant englouti Phanès, fit de nouveau renaître tout de

[1] Interprétation de MAURY, *Op. cit.*, III, 311 ; RENAN verrait dans ce mythe une influence sémitique.

lui, la troisième génération des dieux et le monde visible : c'est donc Zeus qui en réalité a tout produit [1].

Dégagée des mythes, cette cosmogonie paraîtrait d'abord se ramener à cette première formule : « Dans le cours du temps, sous l'influence de la chaleur et de la lumière (Æther), le monde s'est formé de la matière obscure qui flottait dans l'espace (Chaos), à peu près, pouvons-nous ajouter, comme une plante croît et se développe aux rayons vivifiants du soleil. » (GOMPERZ, *Ibid.*, 102.)

L'idée de l'œuf du monde peut avoir été suggérée par le raisonnement suivant : le monde est animé et il est né ; de plus, la courbure des cieux rappelle la moitié d'un œuf qui s'est brisé. D'après une ancienne cosmogonie égyptienne, l'Eau primitive, *Noun*, enveloppée de ténèbres épaisses, recélait dans son sein le ciel et la terre unis, ainsi que tous les germes. Alors aurait été formé par l'esprit du démiurge *Thoum* un œuf, duquel seraient sortis, avec la lumière du jour, le ciel et la terre et tous les divers êtres. On retrouve cette idée de l'œuf primordial chez les Perses, les Hindous, les Babyloniens, et jusque chez les Péruviens ; on sait aussi quelle place occupe le Temps dans la cosmogonie de l'Avesta : ce n'est donc pas sans motif qu'on a voulu voir l'origine de ces conceptions en Babylonie [2].

[1] Cf. ABEL, p. 68, *fr.* 48 à 140 : LOBECK, I, p. 611 ; KERN : *Op. cit.*, p. 35.

[2] Les Grecs voyageaient beaucoup, leur curiosité les rendait observateurs, ils interrogeaient volontiers ; on possède des textes cunéiformes découverts à Tell-el-Amarna, en Égypte, qui témoignent d'une correspondance diplomatique entre ce pays et Babylone, quinze siècles avant Jésus-Christ. Cf. A. MORET : *Au temps des Pharaons*, Paris, 1908, pp. 49 *sq.* ; ERMONI : *La Religion de l'Égypte ancienne*, pp. 229 *sq.;* CHANTEPIE, pp. 112 et 353 ; LAGRANGE : *Relig. sém.*, p. 410.

L'absorption de Phanès par Zeus n'est pas sans attache dans la littérature grecque. Kronos avait déjà dévoré ses propres enfants ; Zeus avait absorbé Métis pour donner naissance à Athènè ; Zeus encore engloutit le cœur de Zagreus dans le mythe capital des Orphiques que nous décrirons plus loin. On pensait sans doute réunir ainsi d'antiques légendes divines jusqu'alors isolées et indépendantes, et justifier par quelque histoire la place prépondérante reconnue désormais à l'omnipotent Zeus.

On ne peut nier qu'un certain panthéisme préside vaguement à toutes ces cosmogonies, puisque tous les êtres procèdent d'un principe primitif qui les contenait d'abord en germe ; on en a rapproché le fragment d'Eschyle déjà cité :

Zeus est le Ciel, Zeus est la Terre, Zeus est l'Air,
Zeus est le Tout, et ce qui existe en plus du Tout.

Une sorte de panthéisme était encore latent dans les doctrines orphiques en ce que leur dieu souverain symbolisait la vie universelle et volontiers se métamorphosait en d'autres divinités. « Zeus est la tête, Zeus est le milieu, tout vient de Zeus », dit le fragment 46 ; « Il y a un seul Dieu en toutes choses », selon le fragment 7 (Abel). Zeus, Hadès, le triple Dionysos (crétois, thébain et infernal), Dèmèter et Perséphone sont les principales divinités des Orphiques. Au reste, rien de plus confus, de plus bigarré, de plus incohérent que leur panthéon : dieux populaires, archaïques, exotiques, symboliques, s'y juxtaposent et s'y amalgament diversement selon les confréries et les époques [1]. Mais ce qui leur attirait sur-

[1] Cf. Rhode : *Psyché*, 4e éd., II, pp. 106 *sq*.

tout des prosélytes, c'était l'intérêt qui s'attachera toujours au problème de la destinée humaine.

Psychologie et Eschatologie. — Sur la nature de l'âme humaine et de sa destinée, les opinions de l'Orphisme étaient très voisines de celles du Pythagorisme. L'un et l'autre d'ailleurs répondaient à des besoins religieux analogues et fleurissaient à peu près à la même époque. Leurs doctrines avaient tant de points de ressemblances qu'elles finirent par s'entrecroiser, et si bien, que parmi les auteurs d'anciens poèmes orphiques, on citait surtout des pythagoriciens et des habitants de la Grande Grèce surtout, où Pythagore compta de nombreux disciples. Ces deux sectes représentent la droite et la gauche d'un même mouvement. « Là, prédomine l'imagination visionnaire, ici, le désir de comprendre et de savoir ; là, le besoin de salut personnel, ici, le souc de l'État et de la société ; là, l'aspiration à la pureté, la crainte de la souillure, ici, la préoccupation d'améliorer les mœurs et l'ordre civil... L'Orphisme ne connaît point la recherche mathématique et astronomique ; le Pythagorisme ne cultive pas la poésie cosmogonique et théogonique [1]. »

Ces deux courants d'opinion professaient la croyance à la métempsycose. On s'est demandé si cette conception était autochtone en Grèce. Il ne serait pas absolument impossible que Pythagore l'ait inventée de toutes pièces, mais il a dû plus probablement la rencontrer dans les milieux où il a vécu et lui donner seulement une forme plus systématique.

Selon Hérodote (II, 123), elle serait une importation de l'Égypte ; cependant si le « Livre des Morts » attribue

[1] GOMPERZ : *Op. laud.*, I, p. 132.

aux âmes justes le privilège d'apparaître aujourd'hui sous la figure d'un héron, demain sous celle d'un scarabée ou d'une fleur de lotus, d'une hirondelle ou d'une grue, il ne parle pas de cycle régulier de pérégrinations. La doctrine de la métempsycose chez les Hindous paraît postérieure au Védisme, mais antérieure au Bouddhisme [1]. Il ne serait pas impossible que Pythagore l'eût reçue de l'Inde par l'intermédiaire des Perses, en Ionie ; Cyrus n'avait-il pénétré avec ses troupes jusqu'à l'Indus, vers 540 avant Jésus-Christ. On racontait au sujet du philosophe de Samos une anecdote fort caractéristique. Voyant un jour maltraiter un chien, il se serait écrié : « Lâche-le, car au son de sa voix je reconnais l'âme d'un de mes amis ! » La métempsycose complétait d'ailleurs assez bien la croyance à la survivance de l'âme ; car pourquoi cet esprit ne se choisirait-il pas une nouvelle demeure, quand le corps, son habitacle, tombe en ruines ? Quant au cycle perpétuel des métamorphoses de la nature et à certains recommencements de l'histoire [2], pourquoi n'auraient-ils pas suggéré leur parallèle dans les pérégrinations et les retours de l'âme, après une première existence ici-bas ? Mais le mouvement religieux, dont les Mystères et l'Orphisme étaient l'aboutissement, devaient singulièrement favoriser cette croyance et lui donner sa forme très spéciale.

Le renouveau mystique auquel répondait l'Orphisme

[1] C'est l'opinion du professeur viennois Bühler, de L. von Schröder, de A. Furtwängler, de Chantepie, pp. 108, 356, 565, et de Gomperz, du moins relativement à l'antériorité sur le Bouddhisme.

[2] Un enfant, dès l'âge de neuf ans, frappé de certaines analogies entre les diverses périodes de l'histoire, avait été conduit à se poser spontanément le problème de la transmigration des âmes.

paraît avoir été dirigé par quatre pensées capitales : 1° la persuasion que l'âme est d'origine et de nature divines, et qu'elle survit au corps ; 2° un sentiment très douloureux des peines attachées à l'existence ; 3° la conviction que la Divinité est juste, bonne, secourable ; 4° que le salut consiste à lui ressembler, à s'unir à elle par la purification, la compassion, l'amour et l'extase. Au fond, nous y rencontrons les principaux états d'âme, qui, à chaque époque, se retrouvent dans toutes les religions vivantes, avec une morale plus ou moins élevée et des croyances plus ou moins pures.

Il est généralement admis que la première et la quatrième pensée proviennent en grande partie des cultes du Dionysos thrace et autres analogues, ainsi que de celui de Dèmèter. La manducation de victimes divines, totémiques ou non : taureau, renard, cerf, bouc, etc. ; le fracas des cymbales, le son des flûtes, les tourbillonnements d'une danse éperdue où l'on perd le sentiment du moi et où la conscience exaltée se croit remplie d'une force divine ; la croyance à la Terre, mère de tout ce qui vit et à laquelle on s'unit par des mets et des breuvages divins, par des tableaux vivants où sa passion revit sous les yeux : tous ces cultes, dis-je, malgré leurs formes grossières, mettaient les âmes des mystes en communication directe avec leurs divinités.

M. Gomperz (I, 147) rattacherait volontiers la seconde pensée à la crise sociale des VIIe et VIe siècles. C'est en effet le moment où la tyrannie de l'aristocratie pèse le plus aux classes inférieures [1], où les démocraties font

[1] « L'horreur de répandre le sang, qui joue un rôle si capital dans la morale de cette secte (orphique), dénote une classe sociale qui ne cherchait point la gloire militaire et ne brillait point par

effort pour secouer le joug et s'organiser, où les crimes se multiplient comme dans toute période de révolutions : les classes populaires se seraient refusées à admettre que leurs souffrances fissent partie du plan primitif et définitif des choses.

C'est à l'épuration et au développement des sentiments moraux qu'il faut surtout attribuer la troisième pensée ; elle prépara une conception plus juste de la destinée humaine chez les Orphiques. Quand on avait admiré et aimé chez un homme la justice et la bonté, le courage et la sagesse, il était difficile qu'on n'attribuât pas aux dieux toutes ces qualités, et encore en les amplifiant.

Deux croyances fondamentales, qui donnaient à l'Orphisme une physionomie très captivante, paraissent au confluent de ces pensées : l'âme souffre dans son corps, en punition de fautes antérieures, mais avec des purifications appropriées et après un cycle de nouvelles naissances ou incarnations, elle pourra reprendre sa place parmi des dieux.

Toutes ces doctrines opéraient une synthèse entre les vieilles traditions religieuses et les besoins présents. Dans ce but également, d'anciens mythes furent modifiés [1], particulièrement l'un d'entre eux formé à l'occasion de rites sacrificiels crétois déjà décrits, où l'on dévorait un

ses exploits guerriers. La Justice et la Loi (Dikè et Nomos), qui occupent une place prépondérante dans le panthéon orphique, sont toujours invoquées de préférence par les faibles et les opprimés, non par les forts et les puissants. » *Ibid.*, p. 148.

[1] Dans ce syncrétisme, Zeus aurait eu Dèmèter comme première-née ; uni à elle sous la forme d'un taureau, il aurait engendré Perséphone ; et par celle-ci, sous la forme d'un serpent, il serait devenu le père de Zagreus. On utilisait, paraît-il, des serpents dans les initiations orphiques. Cf. Maury, III, pp. 320, 327.

taureau divin. La légende de Dionysos-Zagreus occupe en effet une place centrale dans la doctrine orphique. Ce fils de Zeus et de Perséphone avait reçu, encore enfant, de son divin père, l'empire du monde. Mais les Titans, autrefois vaincus par Ouranos, le poursuivirent de leur haine. Pour échapper à leur jalousie, il eut beau recourir à de multiples métamorphoses, capturé sous la forme d'un taureau, il fut mis en pièces et dévoré [1]. Seul son cœur, soustrait par Athènè, fut rapporté à Zeus, qui l'avala pour donner naissance à un nouveau Dionysos ressuscité. Les meurtriers, tout rassasiés encore de leur victimes, furent foudroyés par Zeus et réduits en cendres, mais c'est d'elles, hélas ! qu'est sorti le genre humain. Les hommes portent donc dans leur nature les deux principes du bien et du mal, les principes titanique et dionysiaque : voilà pourquoi il y a lutte dans leur cœur entre le vice et la vertu, entre le désir du bonheur et les peines de cette vie, conflit douloureux de tendances natives. Le vif sentiment du péché et de la souffrance, en opposition avec le désir d'une vie meilleure et plus heureuse, avait donc inspiré aux Orphiques cette conception dualiste qui devait avoir une si grande fortune dans la philosophie platonicienne et dans les Mystères mithriaques : en réalité, c'était l'explication de la destinée humaine par une sorte de *péché originel*. Il convient aussi de signaler en ce mythe la confiance de l'inno-

[1] M. Maspero a rapproché cette mort de Zagreus du démembrement d'Osiris : dans les deux légendes, c'est un dieu traîtreusement mis en pièces qui renaît (*Débats*, 28 sept. 1904) ; M. P. Foucart croit aussi à une influence égyptienne, ainsi que Miss Jane Hellen Harrison : *The Religion of Ancient Greece*, 1905, p. 54 ; cf. de la même : *Prolegomena*, etc. ; S. Reinach rejette cette opinion.

cence opprimée et vaincue par la violence, dans la justice vengeresse de Zeus. Les Orphiques avaient d'ailleurs personnifié la Nécessité, le Destin, dans *Adrastée,* plus ou moins identifiée à Zeus : c'était une sorte de Providence immanente et inflexible, qui présidait à l'ordre du monde et à la justice ; en sorte que deux croyances qui, sous des formes bizarres, retentissaient le plus profondément dans leurs cœurs, nous sont encore aujourd'hui des plus chères : le péché originel et la Justice définitive de Dieu.

Ces deux croyances sont harmonisées chez nous par l'idée de Rédemption : c'est le Sauveur Jésus qui nous rachète et nous justifie; elles se rejoignaient chez eux par celle d'expiation et de purification exclusivement personnelles. L'ascétisme était donc recommandé aux membres des cercles ou communautés orphiques, et d'abord ils devaient s'abstenir de viande comme les sectateurs de Pythagore. Mais une seule existence terrestre ne pouvait suffire à délivrer l'âme de sa souillure originelle, des fautes héréditaires dues à la famille, et de ses propres péchés. Ce n'est qu'après une suite de nouvelles incarnations et existences, des purifications répétées et prolongées, qu'elle pouvait espérer enfin sortir du « cercle des naissances » et reprendre sa place parmi les dieux bienheureux.

Nous lisons sur des lamelles d'or retrouvées dans des tombeaux à Thurium (Grande Grèce), qui remontent au IIIe et au IVe siècle avant Jésus-Christ, ces textes intéressants : « Je me suis enfuie du cercle des peines et des tristesses ; j'ai subi la peine complète des œuvres d'iniquité ; je m'avance vers la sainte Perséphone, la reine des lieux souterrains, et vers les autres divinités de

l'Hadès. » L'âme se glorifie d'appartenir à « la race des bienheureux » ; elle leur demande de l'envoyer « dans les demeures des innocents » ; elle implore la sentence dernière : « Tu seras déesse, et non plus mortelle. » On a rapproché avec raison ce *rituel du mort orphique,* du « Livre des Morts » des Égyptiens : l'un et l'autre sont comme une sorte de manuel indicateur pour le grand voyage du défunt. Dans une inscription découverte à Pétilia (Grande Grèce), il est recommandé à l'âme, lorsqu'elle sera parvenue près des ondes fraîches du lac Mémoire, de répondre ainsi aux gardiens du passage : « Je suis enfant de la terre et du ciel étoilé ; mon origine est céleste, sachez-le vous aussi. » Voici une autre recommandation faite au mort : « Lorsque ton âme aura quitté la lumière du soleil, prends *à droite,* comme doit le faire tout homme avisé... *A gauche,* est une source près d'un cyprès blanc ; garde-toi d'en approcher [1]. » Déjà au « Livre des Morts » des Égyptiens l'âme s'exprimait ainsi après avoir confessé ses bonnes œuvres : « Mon impureté est bannie... Vous qui vous tenez devant moi (les dieux), tendez-moi les mains... je suis devenue l'un de vous. »

Même entre deux renaissances l'âme de l'initié espérait, dans les prairies et les bois sacrés de Perséphone, mener une vie douce et heureuse, tandis que les profanes seraient plongés dans un bourbier au milieu des ténèbres, et les criminels au fond du Tartare, en attendant leur retour dans quelque vil animal.

[1] Cf. Gomperz, I, p. 141, et Decharme, p. 205 ; au sujet des inscriptions analogues retrouvées en Crète, mais datant de l'époque romaine : *Bulletin de Corr. hellén.*, XVII, 121 *sq.;* cf. S. Reinac *Rev. Arché.*, 1901, II, 202.

L'Orphisme nous livre donc aussi une morale : l'homme est un dieu tombé dans la gangue de l'existence ou des existences terrestres, il lui faut briser ces liens de chair, se détacher de plus en plus des attraits qu'offre le monde sensible, par l'ascétisme ; le corps est un tombeau (σῶμα = σῆμα déjà d'après Platon, *Cratyle,* 400 C), dont il importe de se délivrer. Dionysos et son prophète Orphée sont les guides qu'il faut suivre. Les préceptes de la secte sont surtout négatifs et feraient penser comme à une sorte de Bouddhisme occidental : il faut surtout se détacher de ce monde qui passe et se purifier. Les souffrances subies dans l'Hadès achèveront les expiations et les pénitences de ceux que les existences successives n'auraient pas entièrement délivrés. Dans cet effort, l'âme a la consolation de dégager de plus en plus l'élément éternel et divin qui la constitue, et de préparer son retour avec les dieux immortels.

Les Orphiques pratiquaient aussi un culte secret, dont nous savons très peu de chose. Les cérémonies d'initiation étaient dirigées par un prêtre et devaient ressembler à celles des autres Mystères. Le culte comportait des purifications, des libations, des invocations aux dieux pour toute l'assistance, la représentation des légendes sacrées comme celle de Zagreus et de Perséphone. Il semble que les initiés dévoraient en commun la chair crue d'un taureau vivant. « Cette pratique devait être en usage au ve siècle, d'après les allusions qu'y font Euripide (*fr.* 475) et Aristophane (*Ran.*, 355). Quelques passages des *Hymnes* orphiques font supposer qu'elle était encore pratiquée vers le début de l'ère chrétienne... En mangeant les chairs crues du taureau, on s'identifiait avec le dieu, on entrait en communion avec Zagreus. » (*Cf.*

PLUT. : *De def. orac.* 14 ; — P. MONCEAUX : *art. cité*, p. 253[1].)

Les Orphiques s'appelaient les *Purs* (καθαροί), les saints (εὐαγεῖς) ; ils formaient des confréries ou thiases et portaient des vêtements blancs et suivaient le régime végétarien ; l'ensevelissement en des étoffes de laine leur était interdit. L'Orphisme eut des ramifications dans le monde grec dès le VIe siècle, mais il resta sans grande influence sur la religion populaire et se cantonna en des cercles d'initiés [2].

Tandis que le vieux paganisme gréco-romain achevait de mourir dans les rites minutieux d'une liturgie compliquée, le mouvement mystique que nous venons d'étudier renaissait plus vivant que jamais. En face du Christianisme, il fut en réalité la seule force qui pût compter, car il était plein d'émotions religieuses, et malgré des pratiques puériles, il s'était doublé d'une philosophie savante : il n'était dépourvu ni de chaleur ni de lumière.

Mais des émotions infiniment plus pures et plus élevées se retrouvaient dans son divin adversaire, qui cultivait lui aussi l'ascèse, l'union à Dieu, sans oublier les vertus actives de la charité. Le Christianisme n'était pas embarrassé par des traditions mythologiques ridicules ou immorales, ses croyances étaient profondes et pures, et la philosophie grecque allait leur fournir ses cadres merveilleux d'intelligence : il possédait la grâce attirante et la lumière de l'Esprit de Dieu.

[1] Cf. A. BROS et O. HABERT *apud Rev. du Clergé franç.*, 15 juin et 15 octobre 1908.

[2] Au premier siècle, « les mystères, comme ceux de Bacchus où l'on enseignait l'immortalité de l'âme sous de gracieux symboles, étaient bornés à certains pays et n'avaient pas d'influence étendue. L'incrédulité à la religion officielle était générale dans la classe éclairée... La foi du peuple était elle-même profondément ébranlée. » RENAN : *Les Apôtres*, pp. 340, 341.

CONCLUSION

SOMMAIRE

Les étapes générales de la Religion grecque. — Ses lacunes et ses grossièretés ; côtés faibles de l'idéal grec. — Son influence religieuse. — A quels besoins répondait la Religion grecque ? — Comment le Christianisme y satisfit en les élevant ? — Le Gouvernement divin aux yeux de la foi.

Conclusion.

Si haut que les documents profanes nous aient permis d'atteindre, nous avons constaté que la Révélation primitive était passablement oblitérée ; ce sont les objets et les phénomènes de la nature qui nous ont paru avoir sollicité le culte des anciens Grecs. Dans ces êtres, pour eux doués de vie, ils conçurent vaguement je ne sais quel « moi » plus ou moins analogue à eux-mêmes, moi qui pouvait leur nuire ou les aider et dont il importait de se concilier la bienveillance. Dès le début de la période néolithique, on a retrouvé des témoignages irrécusables qui prouvent la croyance de l'homme méditerranéen à la survie de l'esprit qui habite en lui : il songeait à nourrir et à pourvoir d'armes et d'ustensiles cette ombre, ce double du corps, il redoutait sa vengeance. L'idée d'un esprit distinct du corps, capable de l'abandonner comme une dépouille, dut favoriser une autre pensée au sujet des dieux : ce moi qui s'incarnait dans les objets et les phénomènes de la nature ne pouvait-il pas lui aussi les quitter, du moins pour un temps ? La conception d'esprits déjà à demi indépendants réalisait ce qu'on a appelé « la délivrance des dieux » de la prison de la nature. Ces êtres divins reçurent ensuite de plus en plus une physionomie humaine, une histoire et des légendes.

Dès les temps préhistoriques, on devine dans l'utilisa-

tion des pratiques magiques le pressentiment d'un vague déterminisme naturel. Des associations, comme celle du nom et de la personne qu'il désigne, du signe et de la chose signifiée, le raisonnement *post hoc, ergo propter hoc,* ont conduit les hommes des anciens âges à s'imaginer que, grâce à quelques recettes ou formules, il pouvait produire à volonté certains effets.

Sitôt que nous sommes en possession de documents écrits, nous trouvons les Grecs régis depuis longtemps par des lois et des opinions qui indiquent un souci de l'ordre, une appréciation de la valeur des choses. Ils admirent la force, la puissance, le courage, la beauté, la sagesse, l'honneur, comme des biens en soi. L'idée d'une certaine proportion entre la valeur de l'individu et ses droits est loin d'être absente : c'est déjà le germe du véritable sentiment de la justice. Les dieux eux-mêmes bénéficient de ces idées morales rudimentaires, il n'est pas rare que plusieurs d'entre eux en soient regardés comme les gardiens et les justiciers.

Cet ensemble de pensées, d'émotions et de règles, caractérise assez bien ce que nous avons appelé le *naturisme,* qui après plusieurs siècles aboutit à l'*anthropomorphisme* des épopées homériques et des écrits hésiodiques. Les dieux prennent alors des traits tout humains, ils se mêlent aux événements de ce monde comme d'autres hommes grandis par la poésie et immortels ; ils ont des généalogies, ils concluent des alliances : c'est l'âge d'or de l'imagination mythique. Les phénomènes naturels, les rites religieux, les vieilles représentations gravées sur le marbre, le bronze ou l'or, certaines particularités onomastiques, donnent lieu à d'innombrables histoires qui s'enchevêtrent et se transforment, jusqu'à ce que la litté-

rature et l'art les fixent en traits à peu près définitifs. Pour la société homérique, rien n'égale la beauté, le courage, l'esprit, l'astuce ; elle admire aussi la fidélité conjugale de Pénélope, la tendresse d'Andromaque, l'amitié d'Achille et de Patrocle ; elle pratique l'hospitalité, elle réprouve le parjure. Mais à côté de ces éléments de grandeur et de délicatesse, il en est d'autres qui rappellent la cruauté et la sauvagerie : on se glorifie d'exceller dans la piraterie, les rapts et les brigandages sont fréquents, les guerres, barbares et généralement sans pitié pour le vaincu.

Cependant dès le VIIIe et le VIIe siècle paraissent se dessiner trois courants religieux. Le courant traditionnel catalogue les généalogies et les rites et met quelque ordre dans les légendes; malgré un effort réel pour donner aux dieux plus de moralité, il meurt dans la liturgie et les fables superstitieuses. Mais voici le début des recherches scientifiques et philosophiques et l'avènement de la démocratie : alors apparaissent, avec la réflexion critique, la défiance à l'égard des traditions, l'épuration des légendes et la notion de loi naturelle dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral. Malgré tout, cette pensée trop affranchie ne peut satisfaire beaucoup d'esprits ; un grand nombre, et des meilleurs, trompent le vide que laissent dans leur âme les anciens cultes, par des rites qui les unissent de plus près aux divinités et leur promettent les joies de la vie future. Ce courant mystique qui va s'épurant n'est pas le moins intéressant de la Religion grecque.

Après Alexandre commence un vaste mouvement syncrétiste. Les Hellènes livrent aux Orientaux les secrets de leur art et de leur philosophie ; en retour ils en reçoivent

de vieilles légendes, des rites mystérieux, et surtout des besoins plus vifs de purification et de salut, un renouveau de piété plus personnelle envers les dieux. La théologie et la théurgie néo-platoniciennes, les Mystères de Cybèle, d'Isis et de Mithra, sont à l'aboutissant de ce syncrétisme.

Malgré les récits des poètes, les interprétations subtiles des philosophes et des mythographes lettrés, les masses populaires restaient privées d'enseignement religieux et de direction morale. Nulle part le prêtre ne professait un culte débarrassé de fables absurdes ou licencieuses, de cérémonies magiques et ridicules ; il n'y avait pas d'enseignements fermes au sujet de la Divinité et de nos devoirs envers Elle, pas de service organisé pour l'édification des fidèles.

Les Pères Apologistes du second siècle ont à l'envi reproché au paganisme gréco-romain ses tares et ses grossièretés. Ils s'attaquent, il est vrai, plutôt aux vieilles légendes mortes pour les esprits cultivés qu'aux tendances religieuses récentes et vivantes, suscitées par les Mystères. Mais comme nous l'avons rappelé : ceux-ci n'étaient pas exempts de cérémonies grotesques et de légendes naturalistes; quant aux raffinements d'exégèse des philosophes et des mythographes, ils restaient souvent artificiels et peu accessibles à la masse. Citons quelques passages des Pères Apologistes. Tout d'abord ils couvrent facilement l'idolâtrie de ridicule. « Cette divinité n'est-elle pas une pierre, en tout semblable à celle que nous foulons aux pieds? lisons-nous dans l'Épître à Diognète; celle-là, de l'airain qui n'a pas plus de valeur que celui qui sert à fabriquer vos ustensiles? L'une est du

bois déjà pourri, l'autre est de l'argent, et il lui faut un gardien de peur qu'on ne la vole ; l'autre est du fer dévoré par la rouille ; cette autre est une terre cuite aussi peu remarquable que celle qui est destinée aux usages les plus vils [1]. »

Minutius Félix, dans l'*Octavius* (24), est plus ironique encore. « Combien les animaux sans raison, avec leur instinct naturel, jugent mieux la vraie nature de vos dieux ! Les rats, les hirondelles, les milans, savent bien qu'ils sont insensibles ; ils les rongent, ils viennent se promener ou se poser dessus, et, si on ne les en chasse, ils vont nicher dans la bouche même de votre dieu. Les araignées couvrent leur visage de toiles et elles en suspendent les fils à leur tête auguste. Vous, vous les lavez, vous les essuyez, vous les brossez, vous protégez de toutes manières ces dieux que vous avez faits, ce qui ne vous empêche pas de les craindre ! »

Le même auteur relève le ridicule des rites païens. « Les uns courent çà et là tout nus en plein hiver, d'autres s'avancent couverts d'un chapeau en traînant avec eux de vieux boucliers et frappant sur des peaux, et ils promènent de quartier en quartier leur dieux mendiants. Que dire de ceux qui font des libations avec leur propre sang et veulent plaire à la divinité en s'infligeant des blessures ? » (*Ibid.*) Les oracles à leur tour sont l'objet de sa verve sarcastique. « Régulus observa bien les augures, et cependant il fut pris. Mancinus fut fidèle à tous les

[1] Si ces critiques mordantes ne portaient guère contre les esprits éclairés, pour lesquels les idoles étaient une simple représentation ou image des dieux, du moins elles atteignaient les masses païennes ,qui vraisemblablement voyaient dans les idoles une sorte d'incarnation de leurs divinités. Cf. J. Rivière : *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, pp. 44 *sq.*, Paris, Bloud, 1907.

rites, et cependant il dut passer sous le joug et se rendre. L'aveugle Tirésias prévoyait l'avenir alors qu'il ne voyait pas le présent... L'oracle prudemment équivoque d'Apollon Pythien s'est tu, juste au moment où les hommes les plus éclairés commençaient à être moins crédules. Démosthène lui aussi, sachant bien que ces réponses étaient fictives, se plaignait que la Pythie pactisait avec Philippe. » (*Ibid.*, 26, 27.)

Athénagore fait appel à la philosophie pour instruire un véritable procès en règle contre le polythéisme (*Legat.*, 19, 20, 22). « Tout être divin doit exister dès le commencement. Si donc d'abord ils (les dieux) n'étaient pas et s'ils ont seulement existé ensuite, ils ne sont pas. Car ou bien une chose est inengendrée et éternelle, ou bien, si elle est engendrée, elle est susceptible de corruption. Les philosophes ne pensent pas sur ce point autrement que moi... Et puis en quoi sont-ils supérieurs à la matière ces dieux qui tirent de l'eau leur subsistance?... Qu'ils soient faits de chair, si l'on veut ; mais qu'on ne voie pas Athènè « irritée contre son père, car une grande colère l'avait saisie ». Mais lorsque c'est le père des dieux et des hommes qui pleure son fils (Sarpédon)... et qui ne peut, malgré son chagrin, l'arracher au danger, qui ne blâmerait l'ignorance de ceux qui croient honorer Dieu par de telles fables et qui se conduisent plutôt en athées !... On dit, par exemple, que Chronos c'est le temps et Rhéa la terre ; que celle-ci conçoit et enfante de Chronos, que celui-ci (le Temps) engendre et dévore ses enfants... A tous ceux-là, nous disons : Si Chronos est le temps, il change ; s'il est une saison, il passe ; s'il est l'obscurité, le froid ou l'humidité, rien de tout cela ne reste. Or la Divinité est immortelle, immobile et immuable. »

L'immoralité des dieux était un thème commode à exploiter. « Lorsque les Grecs firent des lois, écrit Aristide (*Apologie* 13), ils n'ont pas vu que par elles ils condamnaient leurs dieux. Car si leurs lois sont justes, leurs dieux sont criminels. N'ont-ils pas transgressé les lois en se tuant les uns les autres, en pratiquant la magie et l'adultère, en pillant et volant, en dormant auprès des hommes, pour ne point parler de leurs autres actions? » Tatien apostrophe vivement son adversaire (*Orat. ad Græcos,* 2, 4). « Pourquoi, du moment que tu es Grec, t'irriter contre ton enfant si à l'imitation de Jupiter il te tend des embûches et te prend ton épouse ? Pourquoi le considérer comme un ennemi et honorer quelqu'un qui lui ressemble ? Et de même pourquoi reprocher à ton épouse sa conduite déréglée si tu élèves des temples à Aphrodite? » Nous adorons Jésus-Christ s'écrie saint Justin (*Apol.,* I, 25), « lui, du moins, nous savons que la passion impure ne l'a jamais poussé vers Antiope ou d'autres femmes, ni vers Ganymède ; jamais il n'a été délivré, grâce à l'intervention secourable de Téthys, par le géant aux cent bras... Ceux qui croient de pareilles fables, eh bien, nous les plaignons ! »

Mais laissons ces critiques devenues faciles pour marquer plutôt les côtés faibles de l'idéal hellénique. Le sage grec est un artiste qui se complaît curieusement à voir sa vie s'organiser et se dépenser avec mesure selon les directions que lui imprime sa propre volonté. Il cultive la justice, la tempérance, la force, mais surtout la sagesse, car c'est elle qui lui procure cette jouissance intérieure, cette contemplation du monde et du moi dont rien n'égale l'intérêt. La vertu est religieuse pour le sage

de la Grèce, en ce sens qu'elle le rapproche des dieux et le fait ressembler à eux ; mais cet idéal tout esthétique ne leur apparaît jamais clairement comme un impératif divin, comme la destination que la Divinité s'est proposée en les appelant à la vie. « La morale des Grecs, écrit M. Sertillanges, ressemble trop à une esthétique. Par elle la raison ordonne plutôt dans le sens d'indiquer l'ordre que dans celui d'en commander la réalisation. La raison définit, exhorte, donne une consultation authentique, mais elle ne paraît pas imposer... L'homme qui pèche, n'honore point son âme, selon le mot de Platon, il se livre à l'anarchie intérieure en ce qu'il est déformé et qu'il se déforme. C'est le statuaire qui manque sa statue, c'est-à-dire le but de son art, et qui par là mérite le mépris. Il y a loin de là cependant à la recherche pure et simple du bonheur envisagé comme profit personnel ; car il est de l'essence de l'art de travailler pour l'idéal, et, je le répète, la morale grecque est une morale d'artistes [1]. »

[1] *Revue de Philos.*, 1er avril 1903, pp. 162, 163. Cf. OLLÉ-LAPRUNE : *La Morale d'Aristote*, p. 77. Cet idéal grec « procure à ceux qui le voient une joie d'artiste, supérieure aux plaisirs des sens par sa délicatesse. A ce titre, il exerce un attrait, mais il ne crée pas d'obligation... C'est un surcroît, un luxe dont quelques privilégiés ornent momentanément leur vie. » LABERTHONNIÈRE : *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, p. 20.

Il est facile de saisir ce qu'a de trop général et de faux l'antithèse que Renan établit entre *l'art* et *le Christianisme.* « Le parfait chrétien aimera l'abjection, il aura les vertus du pauvre... Mais il aura les défauts de ses vertus ; il déclarera vaines et frivoles bien des choses qui ne le sont pas ; il sera l'ennemi ou le contempteur de la beauté... Le chrétien ne tiendra ni à bien bâtir ni à bien sculpter, ni à bien dessiner ; il est trop idéaliste. Il tiendra peu à savoir ; la curiosité lui paraît chose vaine. Confondant la grande volupté de l'âme, qui est une des manières de toucher l'infini, avec le plaisir vulgaire, il s'interdira de jouir. Il est trop

Les notions d'obligation morale et de responsabilité personnelle envers Dieu ne furent donc jamais fortement nouées dans la conscience des Grecs. Leur morale, tout à l'usage de quelques privilégiés, s'accommodait fort bien de l'infériorité de la masse et de l'esclavage, car cet état de choses permettait plus de loisir à leur culture et consacrait leur élection : ce fut donc une sagesse hautement aristocratique. Elle ne prenait guère la vie au tragique, comme une destinée qui comporte des intérêts éternels à ménager, des souffrances physiques et morales auxquelles nous devons compatir, des frères à sauver. Le sage craindrait de troubler sa quiétude intérieure et son calme olympien en s'approchant trop près des misères humaines. Ce n'est pas lui qui aurait formulé

vertueux. » *Les Apôtres*, pp. 372, 373. — Ce qui est historique, c'est que l'idéal grec a été réellement épuré et non détruit par le Christianisme ; en fait, il n'a méprisé ni les sciences ni les arts.

« Le plaisir de penser est par lui-même souverainement humain. Les Grecs le proclamaient bien haut ; et le Christianisme, qui a trouvé la thèse faite, l'a confirmée et agrandie infiniment en assignant comme but à nos efforts terrestres un acte de vision éternelle de la Vérité même. Cela étant, peut-on dire qu'il a changé radicalement le point de vue hellénique ? Il faut d'abord reconnaître ceci, à l'immortel honneur des Grecs... ils ont créé l'esprit scientifique... Or, il se peut que l'histoire critique ne serve pas à l'éveil du sentiment religieux informe... Mais dès qu'il s'agit d'opter entre des confessions et des symboles, est-ce que, alors concurremment avec les dispositions personnelles et les influences du milieu, l'histoire, l'histoire critique, n'aura pas à dire son mot, le mot décisif quelquefois... Assurément le sens de la vie humaine s'est transformé par le Christ. Mais y a-t-il eu substitution? Non, le mot est trop fort. L'idéal grec, tel que le formulèrent surtout Platon et Aristote, était vraiment humain dans son idée foncière et ses grandes lignes. Le christianisme l'a adopté en l'élevant et l'étendant. » Bernard Allo : O. P. ; *Foi et systèmes*, pp. 92 *sqq*. Paris, Bloud, 1908. Ce livre est une réunion d'articles de très grand mérite.

l'adage évangélique : il faut perdre son âme pour la retrouver ; une incurable préoccupation égoïste est latente toujours au fond de son cœur. Lors même que le sage prête aux choses religieuses son intelligence fine et déliée, c'est plutôt la curiosité qui le meut et le désir de *savoir*, que la préoccupation du mystère de sa destinée et de ce qu'il convient de *faire* pour y répondre.

Momentanément durant les initiations aux Mystères, la Religion grecque prend cependant un caractère plus intérieur et plus personnel ; toutefois reste un vice profond : les récompenses promises aux initiés dans l'au-delà sont mal liées avec la vie morale, elles dépendent autant et plus de vieux tabous, de rites matériels, que de la rénovation de l'âme. Les Orphiques disent pratiquer l'ascèse et le renoncement, mais c'est pour assurer à l'âme sa délivrance plus rapide d'avec le corps, l'amener plus vite à jouir de la présence sensible des dieux bienheureux, de la conversation des sages désormais immortels. Le chrétien se livre à la pénitence pour des motifs différents. Il tient à dominer la chair qui l'incite au mal, c'est-à-dire à trahir sa destinée ; il rachète par ses souffrances les jouissances qu'il s'est indûment appropriées en succombant au péché et répare l'ordre troublé ; il sait que ses douleurs sont rédemptrices parce qu'endurées en union à celles du divin Rédempteur Jésus. Au lieu de la préoccupation de jouir humainement plus vite et mieux de la vie, le chrétien a le souci de la transformer et de la mettre en valeur pour plaire à Dieu !

Les lacunes et les grossièretés de la Religion grecque, les côtés faibles de l'idéal de vie élaboré sous son influence, au moins en partie, ne doivent pas nous faire oublier

cependant les notions religieuses que nous a léguées la civilisation hellénique.

D'abord ce serait pure calomnie que de faire consister la piété grecque uniquement dans le culte et dans la pureté rituelle : de plus en plus les dieux furent conçus comme réprouvant l'injustice et le parjure, comme récompensant la miséricorde envers les suppliants et les étrangers, comme les modèles des sages ; l'oracle d'Apollon Delphique recommandait l'obéissance aux lois du pays et aux usages établis.

Sans doute l'art des Grecs a fourni des modèles à l'art chrétien, mais leur morale rationnelle et esthétique elle-même ne nous aura pas été inutile. Tout n'était pas faux dans leur point de vue. Les religions orientales avaient considéré le devoir de préférence comme un code de préceptes rigoureux d'un Maître omnipotent ; il est en réalité plus et mieux. C'est aussi un ordre de choses d'une beauté et d'une valeur incomparables, et celui qui en vit réellement modèle son âme à la ressemblance de Dieu ! Il était réservé au Christianisme de faire l'harmonieuse synthèse de ces deux points de vue, d'échapper à l'arbitraire et à l'hétéronomie que contient le premier et au dilettantisme que favorise le second. La souveraine perfection de Dieu, toute pleine de raison et de beauté, fonde la nature des êtres et l'ordre des choses, mais aussi sa volonté impose à tous le respect de cette nature avec la réalisation de l'ordre et fonde ainsi le devoir.

Le saint est donc en vérité un artiste divin qui met l'harmonie dans son âme, par le fait qu'il se détache de lui-même et se tourne vers Dieu. Cette conception nous préserve du ritualisme puisqu'elle fait consister la sainteté dans l'exercice même de la vie, le travail et le

dévouement selon le vouloir de Dieu, et non simplement dans le service liturgique. Elle nous met aussi en garde contre l'excès qui consisterait à faire de l'ascétisme comme une sorte de fin en soi, nous allions dire comme un sport supérieur, car nous n'avons pas le droit de dégrader, tout bien considéré, l'être que Dieu nous a commis en dépôt. L'ascétisme ne peut-être qu'un moyen pour mieux faire resplendir ce qu'il y a de meilleur en nous : la vie morale, l'oubli de soi, le souci du règne de Dieu ; tel l'art de l'arboriculteur qui émonde les branches folles d'un arbre pour qu'il repose les regards par sa beauté et qu'il porte aussi plus de fruits. Dieu ne peut être indifférent au progrès social sous aucune de ses formes : justice et bonté, science, art et richesse.

Pénétrer les secrets de la nature et la mettre à notre service, réaliser la beauté, diminuer la misère grâce aux applications scientifiques rendues elles-mêmes possibles grâce aux nombreux capitaux accumulés, n'est-ce pas autant de disciplines que nous devons en partie à l'esprit de l'Antiquité ?

Quand saint Paul enseigna aux Gentils d'Asie-Mineure ou de Grèce que le chrétien est un homme nouveau, qui s'est débarrassé du vieux levain pour faire partie de la société des saints, qui attend du juste Juge la céleste récompense, il trouva vraisemblablement des âmes que les Mystères avaient quelque peu préparé à goûter ces conceptions supérieures. Là aussi il s'agissait en effet de purification et de renaissance, d'union à quelque divinité et d'association d'initiés en vue de la préparation à la vie future ; le myste de Mythra qui avait reçu la douche sanglante du taureau sacré se croyait renouvelé pour toujours, *in æternum renatus*.

Il arriva même que certains rites passèrent du paganisme dans l'Eglise chrétienne. « Tous les rites extérieurs, écrit le P. Delehaye, ne comportant aucune reconnaissance implicite du polythéisme devaient trouver grâce devant ses yeux, et si elle ne mit guère d'empressement à les adapter formellement à ses usages, elle ne fit entendre aucune réclamation lorsqu'ils reparurent comme un moyen de traduire l'instinct religieux des foules [1] ». Tels : l'usage de l'eau lustrale, de l'encens, des lampes, des ex-votos dans les sanctuaires et certaines attitudes de respect et de prières. « La cérémonie singulière qui consiste à plonger dans l'eau les images des saints, continue le savant jésuite, rappelle trop clairement le bain sacré de la Mère des dieux pour n'avoir aucun lien avec cette coutume. C'est ainsi aussi que l'on a cru retrouver vivant dans l'Église, durant de longs siècles, le rite de l'incubation... Il est difficile de ne point relever, dans les recueils des miracles des saints Cosme et Damien et des saints Cyr et Jean, une foule de traits rappelant l'incubation telle qu'elle était pratiquée dans les temples d'Esculape. Les saints apparaissent aux patients durant leur sommeil et les guérissent ou leur prescrivent des remèdes [2]. » Sans doute il ne viendra à l'esprit de personne d'assimiler le culte de saints et de leurs reliques à celui des héros et de leurs restes. « Mais il a eu un point de départ analogue et s'est formé sous l'influence d'idées générales qui ne sont pas sans affinité avec celles qui ont poussé les essaims des fidèles vers les tombes des martyrs... Si l'on nous dit que les idées

[1] H. Delehaye, S. J., Bollandiste : *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1906, p. 170.

[2] *Ibid.*, p. 172.

répandues dans le monde par le culte de héros, ont pu disposer les esprits à accepter plus aisément dans le Christianisme le rôle des saints que nous regardons comme des intercesseurs auprès de Dieu, je ne vois aucune raison de le contester [1]. »

Il n'est pas sans intérêt de rechercher les principaux besoins religieux auxquels tentait de répondre le triple courant d'opinions que nous avons signalé dans la troisième période de la religion grecque.

La mythologie traditionnelle satisfaisait le besoin de connaître les divinités, leurs liens de parenté, leurs rapports avec les hommes, ce qu'on pouvait attendre d'elles. Le culte permettait de s'assurer leur puissante bienveillance ; dans les banquets sacrés qui suivaient les sacrifices, les fidèles n'étaient-ils pas leurs commensaux puisqu'ils mangeaient la même victime ; les pompes des cérémonies glorifiaient les dieux et les rendaient plus présents aux fidèles dont elles réjouissaient les yeux.

Plus intime et plus prenant, le mouvement religieux des Mystères et de l'Orphisme répondait à des besoins beaucoup plus profonds, singulièrement renforcés d'ailleurs à l'époque syncrétiste [2].

[1] H. Delehaye : *Les légendes hagiographiques,* pp. 188, 189.

[2] « Cette société du reste si corrompue, paraît avoir vivement ressenti le besoin de l'expiation et aspiré au commerce avec le ciel. On vit donc les femmes surtout, gagnées par la gravité et les austérités autant que par les prédications des prêtres d'Isis et de la Déessé syrienne, jeûner rigoureusement, prendre des bains d'eau glacée, se priver de tels ou tels aliments impurs, s'infliger des pénitences et des macérations, se préparer aux fêtes des dieux en gardant une continence sévère. En certaines circonstances plus solennelles, on célébrait le taurobole, sacrifice expiatoire par excellence, où le sang de la victime venait purifier de leurs fautes et

Il ne s'agissait de rien moins que de se préparer à jouir de la compagnie des dieux bienheureux dans l'autre vie par la purification des passions. Les mystes ne se disaient-ils pas eux aussi de race divine ? Les divinités au premier plan dans ces cultes étaient plus près de leurs adorateurs, elles avaient souffert une passion, elles suscitaient l'amour et la compassion, elles mouraient mais pour revivre et leur résurrection était le gage de la survie des initiés. Ceux-ci prétendaient même s'unir de quelque manière à leurs dieux en des banquets rituels. Les mystes d'Attis et les Orphiques dévoraient la chair d'un animal sacré, tandis que les initiés d'Éleusis prenaient une nourriture et un breuvage divins ; les uns et les autres pensaient plus ou moins s'assimiler leur divinité même. Les prêtres d'Atargatis voyaient dans certains poissons qu'ils absorbaient dans des repas mystiques, une sorte d'incarnation de leur déesse. « Les uns et les autres, parce qu'ils accordaient aux rites une importance capitale reconnaissent l'autorité d'un sacerdoce [1], et, parce que leurs rites sont obscurs et symboliques, les prêtres des uns et des autres sont des érudits et des docteurs qui de la piété font une gnose, et de la

« régénérer pour l'éternité » ceux qu'il devait arroser. Ces pratiques étaient accompagnées ou suivies d'initiations, où il semble que l'au-delà fut révélé à l'initié et que le dieu se montrât à lui dans ses mystères,.. En tout cas ce que le païen recherche dans toutes ces cérémonies, c'est cela même que l'âme chrétienne trouvera dans l'Évangile et dans ses institutions, le pardon des fautes commises, la purification non pas légale et rituelle, mais réelle et intérieure, le salut, la vie éternelle. »

Tixeront : *Histoire des dogmes,* t. I, pp. 22 et 23, Paris, Lecoffre, 1906.

[1] Cf. Cumont : *Les relig. orient. dans le pag. rom.,* pp. 40, 52, 64, 115, 142.

religion une science; et, parce que les rites qu'ils dispensent requièrent des mortifications, ils deviennent pour leurs ouailles des directeurs de conscience qui apaisent les remords et rendent la quiétude... Comme Osiris et Dionysos, Jésus est par excellence le Sauveur; et la misère humaine qu'il a détruite, chrétiens et orphiques s'entendent là-dessus, était la conséquence d'une très ancienne faute [1]. »

Quant au courant critique, il tendait, du moins dans ses visées légitimes, à épurer la mythologie grecque, à réserver à la science sa part et ses droits, à dédaigner la magie des rites pour exiger des dispositions intérieures, à faire de la morale un code éternel supérieur à l'arbitraire des dieux.

Il nous reste à montrer comment le Christianisme répondit à ces aspirations supérieures et offrit aux âmes en détresse lumière et force pour seconder leurs efforts vers la sainteté et le salut.

Tout d'abord le Christianisme s'offrait aux païens comme une Révélation divine : il avait ses livres sacrés, ses traditions qui expliquaient l'origine des choses, les commencements de l'humanité et le problème du mal. Mais par dessus tout resplendissait l'unité de Dieu, les harmonies de son gouvernement providentiel qui avait décidé de racheter le monde par son Fils, et de récompenser éternellement ceux qui recevraient dans leur cœur la Bonne Nouvelle.

Sans doute le Christianisme ne se présenta pas dès

[1] Dufourcq; *Hist. comp. des relig. païen.*, pp. XIII et XVI de l'*Introduction*, Paris, Bloud, 1908.

le principe avec le prestige d'une philosophie savante, il lui fallut des siècles pour s'assimiler le meilleur de la pensée grecque sans déformer le dépôt sacré. mais cependant c'était déjà une doctrine ferme et arrêtée qui soulageait du ballottement des opinions et du vague des légendes, une doctrine simple et pure tout embaumée d'émotions élevées et captivantes. Quel charme pénétrant dans les paraboles évangéliques, quelle lumière vive et quelle chaleur communicative dans le Discours sur la Montagne ! Un clergé organisé présidait à l'assemblée des fidèles, chargé de l'instruire, de l'édifier, de la diriger dans les voies de la sainteté et d'offrir le sacrifice : c'était avant tout un service et non une charge destinée à rapporter des profits. Plus de recettes magiques : les rites exigent au préalable le repentir et la bonne volonté, ils tirent leur vertu d'une institution divine, des mérites de Jésus et de leur accomplissement dans la société où vit son Esprit.

L'humanité avait tant désiré un Dieu qu'elle put voir et toucher, qui fût à sa portée, ayant vécu de sa propre vie. Et voici qu'on lui annonçait que le Fils de Dieu s'était mis au nombre de ses enfants, qu'Il avait vécu comme l'un de nous, sauf le péché, travaillant de ses mains, tirant les cœurs des convoitises égoïstes, éveillant partout la confiance dans la bonté du Père céleste et l'espérance du royaume de Dieu. Mais Il était mort à la tâche, victime des étroitesses d'un bas nationalisme, victime du péché, offrant à son Père sa mort comme la plus sublime des rançons et la plus pure des prières ; et Dieu l'avait ressuscité comme Il ressusciterait tous ceux qui croiraient en Lui ! N'y avait-il pas dans ce drame humain et surnaturel tout à la fois, une source

intarrissable de compassion, d'espérance et d'amour ? Qu'étaient-ce que Dèmèter, Dionysos, Zagreus, Attis, à côté de ces faits religieux tout récents, que des âmes pieuses et ardentes racontaient en détails émouvants, dont plusieurs avaient été les témoins jusqu'au martyr !

Le Chrétien savait lui aussi que par un don gratuit du Dieu libéral et tout-puissant, il était de race divine, que sa destinée, après cette vie, était d'être réuni à son frère aîné Jésus, à tous ses frères les chrétiens de fait ou de désir. Il pourrait souffrir ici-bas la violence et l'injustice, mais son Maître, qui lui avait défendu de rendre le mal pour le mal, qui avant tout avait recommandé la bonté, la charité et le service mutuel, lui avait promis une réparation éclatante et le définitif triomphe de la justice ; d'ailleurs il était doux au chrétien de ressembler à ce bon Maître et de porter une partie de sa croix.

Les mystes absorbaient une nourriture sacrée en vue de s'unir davantage à quelque divinité, de se prémunir contre les puissances du mal et de préparer leur immortalité. Qu'est-ce que cela auprès de la parole de Jésus : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang un breuvage ; celui qui mangera ma chair et boira mon sang aura la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour, car je demeure en lui et lui en moi. » Voici donc désormais à la portée de l'humanité le Dieu qu'elle désirait confusément : Dieu et homme tout ensemble, nourriture et réconfort pour les bons combats, gage d'immortalité :

Se nascens dedit socium
Convescens in edulium
Se moriens in pretium
Se regnans dat in præmium.

Ce chant de l'Église chrétienne semble faire écho aux vagues aspirations des mystes païens : ce qu'ils avaient si imparfaitement rêvé, Dieu le donnait au pied de la lettre. L'homme avait fait effort pour se hausser jusqu'à Dieu, et voici que Dieu venu à son aide et penché paternellement vers lui, l'admettait à sa propre vie !

Le Christianisme eut aussi l'inappréciable fortune de pouvoir offrir à la tendre vénération de ses fidèles, celle qui avait enfanté le Sauveur, Marie, à la fois vierge et mère, infiniment plus pure et plus secourable que Dèmèter et qu'Isis, comme elles, et combien plus vraiment mère de douleurs et consolatrice des affligés.

« Saint Paul, écrit un croyant, M. Dufourcq [1], enseigne que Dieu a envoyé son Fils lorsque fut venue la plénitude des temps ; il indique par là qu'il y a eu une préparation particulière à l'œuvre de Jésus et de ses disciples. Les chrétiens l'ont entendue de bonne heure de l'œuvre d'unification politique et économique accomplie du dehors par les Romains. N'y a-t-il pas eu une évolution intérieure des sentiments et des croyances analogue à la première ? Est-il sûr que la pensée de l'Apôtre ne déborde pas l'interprétation traditionnelle ? Il se pourrait que la plus vieille théologie ne s'accommodât pas moins bien que la critique la plus récente, du syncrétisme que l'on a constaté d'abord… Tous les rites, toutes les croyances qui lui sont communs avec les religions païennes sont mêlés ici d'inepties et d'obscénités ; ils s'organisent, là, pour former la doctrine la plus haute, la plus pure et tout ensemble la plus logique qu'on ait constatée jamais. »

[1] *Op. laud.*, pp. XVIII et XIX, *Introd.*

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

Les poèmes hésiodiques.

TROISIÈME ÉPOQUE, PÉRIODE D'ÉPURATION

I. LE COURANT CRITIQUE OU RATIONALISTE

CHAPITRE PREMIER

Les poètes lyriques, les tragiques.

CHAPITRE II

Les philosophes, les médecins, les historiens, la démocratie, les sophistes.

II. LE COURANT POPULAIRE

CHAPITRE PREMIER

Les dieux.

CHAPITRE II

Le culte.

III. LE COURANT MYSTIQUE

Les Mystères et l'Orphisme.

CONCLUSION

CORRIGENDA

Page	au lieu de :	lire :
22	et *passim :* Ewans	Evans.
54	*certains animaux*	*certaines victimes divines sacrifiées.*
58	Darembert	Daremberg.
60	*bras croisés*	*jambes croisées.*
83	Immervahr	Immerwahr.
89	A. Millet	A. Meillet.
90	tombeaux à fossé	tombeaux avec fosse à offrande.
90	Thoumès III	Thoutmès III.
169	Kyakintos	Hyakintos.
188	*Manuels*	*Manuel.*
172	*en note* beaucoup de primitifs	quelques primitifs.
194	antrhopophage	anthropophage.
205	Smidt	Smith.
226	que les décrets définitifs	les décrets définitifs.
227	αἶσσα	αἶσα.
364	du VIIe au IXe siècle	du IXe au VIIe siècle.
385	*Real-Enkyclopedie*	*Real-Encyklopädie.*
438	*Altsi*	*altis.*
463	Momsen	Mommsen.
465	*Aloa*	*Haloia.*
467	*Antesthèries*	*Anthestéries.*
539	Rhode	Rohde.
562	Mythra	Mithra.

ADDENDA

135 croix gammée, *ajouter :* et ansée.

172 *en note.* L'héroïsation... et des rites sacrificiels.

TABLE ANALYTIQUE

A

B

C

D

F

G

H

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON (ORNE). — 15-6-10.

4-

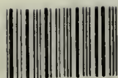
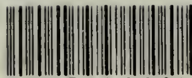
Bibliothèques
Université d'Ottawa
Echéance

Libraries
University of Ottawa
Date Due

08 DEC. 1997
DEC 08 1997
SEP 09 1999
SEP 09 1999
10 NOV. 2000

21 OCT. 1993
24 SEP. 1997
SEP 24 1997

CE

a39003 000544220b
BL 781 .H25 1910
HABERT, O.
RELIGION DE LA GRECE

BL
0781
.H25 1910
CE

HABERT, O.
RELIGION DE LA GRECE ANTIQ 1457186